

روزالدروبرشوف

الحولمة

النظرة العالمية على الثقافة الكينية

المجلس
الأعلى
للثقافة



رونالد روبرتسون

العولمة
النظرية الاجتماعية
والثقافة الكونية

ترجمة
أحمد محمود
نورا أمين

مراجعة وتقديم
د. محمد حافظ دياب

مكتبة الاسكندرية
المجلس
الأعلى
للثقافة
١٩٩٨

العنوان الأصلي للكتاب

**Globalization - Social Theory
and Global Culture**

Ronald Robertson

**Sage Publications
London - New Delhi**

First Published 1996

هذه الترجمة

ليست الترجمة مجرد نشاط لغوي يعتمد نقل النص من لغة المصدر إلى لغة الهدف ، بل هي فعل مثاقفة ، يقوم على إعادة التأهيل الواعي للثقافة الإنسانية ، استناداً إلى حرية التعبير عن الذات ، وحرية التعرف على الآخر . وهي بهذه الكيفية ، لابد أن تتسع لتشمل أبعاداً ثلاثة متداخلة : البعد الأول معرفي ، يتصل بدقة اختيار النصوص الأجنبية ، والوقوف على مكوناتها ومرجعياتها ودلالاتها الواقعية والعلمية ، حتى نستطيع الحكم على مدى قابلية الإفادة منها ، وتقييم حصيلتها . والبعد الثاني لغوي ، يرتبط بالتقاء معقد لحقول علم اللغة المختلفة ، تحقيقاً لسلامة إجراءات الترجمة ، وإن ظل الخلاف قائماً في هذا الصدد ما بين مبدأ الشيوخ والحجة اللغوية ، أو مبدأ الإيجاز والحجة الصرفية ، أو مبدأ الملازمة والاستعمال ، أو مبدأ التوليد والنماء المصطلحي . أما البعد الثالث فتأصيلي ، يقوم على تخصيص النصوص المترجمة بالشروح والتعليقات التي تقف على كفايتها وفعاليتها ، بما يتجاوز روايتها إلى الدراية النافذة ، المحرّضة على الإبداع .

وفي هذا الإطار ، كانت ترجمة هذا الكتاب :

فمن ناحية البعد المعرفي ، يغدو التعرف على قضايا العولة التي قاربها ضرورة أساسية ، وبخاصة مع تسارع إيقاع عملياتها ، وجدة البحث حول أبعادها وتجلياتها ، وربود الفعل المتباينة حولها .

وقد تكون فرصة أن نسترق النظر عبر هذه الترجمة ومثيالاتها ، بما يضع اليد على استعداد السعي لمواكبة قضايا العصر ، والمشاركة في استدعاء وتأصيل مفاهيمه ، وتوسيع دائرة تداولها .

ومن ناحية البعد اللغوى ، فقد حاولنا فى هذه الترجمة تحقيق التكافؤ بين النص الأصيل والنص المترجم من حيث المعنى والأسلوب ، مبتعدين عن الصياغات الفضفاضة أو النقل الحرفى ، اللذين من شأنهما إجهاض الدلالات الدقيقة للنص الأصيل .

وقد واجهتنا مشكلة تزايد الأقواس وعلامات التقطيط والفواصل والربط على نحو ملحوظ فى هذا النص الأصيل ، فكانت محاولتنا التقليل منها فى النص المترجم إلى حد كبير ، بغير ما إخلال بتنظيم التقطيع الجملى والترابط النصى ، واضعين فى الاعتبار اختلاف هذه العلامات بين اللغتين ، حيث فى حين يكون الرابط بين الجمل فى العربية نهنيا ، فهو فى الإنجليزية يتم بألوات تصل الجمل ببعضها .

ومن ناحية البعد التأصيلى ، توسعنا فى إيراد أكثر من سبعين هامش ، استشعرنا أهميتها فى تجلية بعض من المفاهيم والأعلام والقضايا التى وردت فى متن الكتاب ، وأضفنا فى نهايته ثبنا بالمصطلحات التى استخدمها .

وصاحب هذا العمل ، رونالد روبرتسون ، سوسيولوجى أمريكى ، يعمل أستاذا لعلم الاجتماع بإحدى جامعاتها ، وتتركز اهتماماته فى دراسة قضايا التنمية والتحديث والعلاقات الدولية والنظرية والدين والثقافة ، يضاف إليها قضايا العولة منذ مطلع التسعينات . ومن أهم أعماله : (الأنظمة الدولية وتحديث المجتمعات ، ١٩٦٨) ، و (المعنى والتغير - دراسات فى السوسيولوجيا الثقافية للمجتمعات الحديثة ، ١٩٧٨) ، و (الدين والنظام الكونى ، ١٩٩١) ، و (تالكوت بارسونز - منظر الحداثة ، ١٩٩١) ، و (الكونية والحداثة - نظرية الثقافة والمجتمع ، ١٩٩٢) .

وتولى إنجاز الترجمة كلا من : أحمد محمود ، ونورا أمين ، ولهما تجربة مقدرة فى هذا المجال ، وقد ترجم أحمد محمود الفصول الأربعة الأولى من الكتاب ، وتولت نورا أمين ترجمة الفصول الباقية .

يرأس أحمد محمود قسم الترجمة بمجلة (كل الناس) القاهرية ، وهو حاصل على ليسانس الأدب الإنجليزى ودبلوم الدراسات العليا فى الترجمة ،

وعضو باتحاد الكتاب ، وحائز على جائزة محمد بدران فى الترجمة عام ١٩٩٨ لأفضل كتاب مترجم ، وقدم عددا من الترجمات منها : (الناس فى صعيد مصر) ، و (طريق الحرير) ، و (عالم ماك - المواجهة بين التأقلم والعولة) ، و (التراث المغفور - اغتيال ماضى البوسنة) .

وتعمل نورا أمين معيدة بمركز اللغات والترجمة باكاديمية الفنون ، وحصلت هذا العام على منحة تفرغ من وزارة الثقافة ، وصدر لها فى مجال الترجمة : (الفضاء المسرحى فى المجتمع الحديث) ، و (المسرح المعاصر - ثقافة وثقافة مضادة) ، و (يانيس كوكوس والسينوجرافيا والرفقة النبيلة) ، و (مسارح آسيا) ، و (منهج أوجستوبوال فى المسرح) ، و (مدرسة المتفرج) ، و (المستغرب فى فن الممثل) ، و (موجز تاريخ الاتحاد السوفيتى) . وفى مجال الإبداع ، قدمت ثلاث مجموعات قصصية هى : (جمل اعتراضية) ، و (طرقاى محدبة) ، و (حالات التعاطف) ، إضافة إلى عمل روائى عنوانه (قميص وردى فارغ) .

وتكفل د. محمد حافظ دياب ، أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها ، بالتقديم والمراجعة وتدقيق المصطلحات وتضمين الحواشى وإعادة صياغة النص بكامله وإيراد ثبت بالمصطلحات المستخدمة .

نأمل أن تسهم هذه الترجمة فى منح آفاق جديدة لمقاربة قضايا العولة والثقافة والنظرية الاجتماعية .

مقدمة الطبعة العربية

ونحن بصدد مطالعة هذا الكتاب ، لعلنا من المجدى ابتداء أن نعاينه فى سياق مشهده النصي ، بما قد يسمح بمزيد من فهم حيثياته ، واستجلاء قضاياها وتوجهاته .

فمع انحسار موجة الخطابات الكونية التى قدمها توفلر A. Toffler ، وليوتار Jean - François Lyotard ، وكيندى P. Kennedy ، وفوكوياما F. Fukuyama ، وهنتنجتون S. Huntington ، بدأت تتباين منذ منتصف التسعينات أصوات الباحثين والمهتمين الغربيين حول العولة ؛ حقيقة هى أم خرافة ؟ صديقة ملاه أم قطع ألكترونى ؟ فرص واعدة أم مخاطر مهددة ؟ محو حدود أم أنوار جديدة ؟ ثقافة العولة أم عولة الثقافة ؟

وزاد من هذه «الربطانية» المحكومة بالسجال والتفاوض ، تواتر إيقاع عمليات العولة بما يسابق القدرة على استخلاص تجلياتها ، واحتواء أجندتها على مهمات للإنجاز ما تزال فى طور الترتيب والتعزيز .

إننا إذن قبالة حدث يغلب على الراهن فى عتبة الألف الثالثة . فماذا نحن واجدون فى هذا الكتاب ؟

لقد بدأ اهتمام صاحبه ، رونالد روبرتسون ، بدراسة النظام العالمى منذ منتصف الستينات ، فى إطار ما سمي وقتها بعلم اجتماع البنى الكونية والدولية ، الذى زاول اختبار قضايا التنمية والتصنيع والتحديث على المستوى الكونى ، فيما كانت تدرس قبلا عبر مستوياتها المحلية والقومية . وتتمثل الفكرة الجوهرية

لهذا الاهتمام فى وجود نظام شامل يمتلك ديناميته النوعية ، واستغلاله عن المجتمعات القومية الأساسية الموجودة داخل حدوده ، مع تركيز على تطور الرأسمالية ، وإن تشعبت دراسته ما بين الاقتصادى والسياسى والثقافى .

صاحب هذا الاهتمام انشغال بصوغ نماذج عالمية ، وابتكار مفاهيم من مثل : «المجتمع ما بعد الصناعى» ، و «مجتمع الوفرة» ، و «المجتمع المتكامل» ، و «القرية الكونية» ، و «عصر التكنترون» ، فى محاولة لفهم قضايا العصر . وفى هذا الإطار ، قدم روبرتسون مع زميله نيتل Nettl (نهاية الستينات) نموذجا نظريا لدراسة قضايا التنمية ، أطلقا عليه نموذج الإجماع^(١) ، وأهابا فيه بالمجتمعات المتخلفة ، أو المنتفعة beneficiaries بتعبيرهما ، أن تراث الخبرة من المجتمعات المتقدمة أو الخيرة benefactors ، بما يمكن أن يخلق علاقة متميزة بينهما . فهذا التوريث جدير بأن يفرض على الدول المتخلفة أن تتخذ جماعة الصفوة فيها نورا معينا بإزاء الدول المتقدمة ، بحيث يطابق سلوكها الصورة الذاتية المتضمنة فى الدور الذى تلعبه الدول المتقدمة ، تلك التى تضحي بهذه الكيفية بمثابة الجماعة الرجعية المعيارية .

هكذا تصور روبرتسون العلاقة بين المجتمعات المتخلفة والمتقدمة ، كتقاطب يرهن الأولى باعتبارها متقبلات سلبية للثانية ، امتياحا من نظرية الدور داخل إطار الاتجاه الوظيفى كما أورده تالكوت بارسونز T. Parsons ، وهو تصور أدعى إلى إلغاء تاريخية هذه العلاقة ، التى تأسست وتطورت على حوار الاختلاف والتكيف ، فيما كلا قطبيه ليسا كيانيين كليين تمهرهما وحدة ناجزة .

ومع تشظى خطاب العولة بداية التسعينات ، بدأ روبرتسون يخوض كتاباته إلى افتراض تعايش المحلى والكونى ، مركزا على الثقافى كمدخل لا مكان فيه للاقتصادى . إلا هامشيا وضيقا وعلى تخوم «العرمان» .

(١) Robertson, R. and J. Nettl : International systems and the modernization of societies, Faber and Faber, London, 1968, pp. 56 - 57 .

وعلى مايورد السيد يسين ، «لم تبرز أهمية التحليل الثقافى فقط نتيجة إبداعات نظرية ومنهجية ، ولكنها ظهرت لأن عبيدا من المشكلات التى تجابه العالم الآن ، عجزت المناهج السياسية والاقتصادية السائدة عن سبر غورها ، وتفسير تجلياتها المتنوعة»^(١) .

بيد أن تعامل روبرتسون مع الثقافى لم يستهدف به كشف علاقة الرمزى بالواقعى ، مما أدى به إلى استخدامه فى رسم حدود نظام عالمى تجريدى ، لا يستوحى دلالات نظام فعلى يسير وفق علاقاته التاريخية والاجتماعية ، أو كعملية تجادل بين المحلى والكونى بحسب أوضاع متغيرة ومتنوعة ، ترسم معالمها مسوغات التحكيم والتسويات ، رغم اعتباره هذا النظام كمحرك لكافة مفاصله ، من مجتمعات قومية ونوات فربية ونظام بولى وجنس بشرى . فإحدى جوانب الضعف هنا تكمن أساسا فى هذه «الشمولية» ، التى تتعلق بتصور قدرتها على عبور واحتواء مقاطعها ، على الرغم من المحاسن المرتبطة بالاتساع وتعدد المستويات .

ولكى يرهن العولة بزمان ممتد ، يخلطها روبرتسون بالعالمية ، حين يعنى بهما تحويل العالم إلى مكان واحد ، يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعى المتبادل . لكن واقع الحال يمايز بينهما ، ففي حين تعنى العولة محصلة التوظيف الرأسمالى للنتائج التى أرسنتها مسارات الصراع الساعى للهيمنة على العالم كما تدل شواهدنا وتجلياتها ، تبدو العالمية فى الحركات التى زاولت التواصل بين الأمم ، بدءا من الديانتين المسيحية والإسلامية ، مروراً بدعوات فى الدرس الفلسفى ، وانتهاء بفكار لفت حولها فى علم الاجتماع ، بما يشى أن الفارق قائم بين العولة كفعل يقوم على نفى الآخر ، وبين العالمية كتوق إنسانى يتغىى تفتح وتشبيح أهداف وتشوفات الجماعة البشرية ، بما يحقق شروط وحدتها

(١) السيد يسين : الوعى التاريخى والثورة الكونية - حوار الحضارات فى عالم متغير (الطبعة الثانية) ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ١٢٨ .

وتواصلها ، وهو ما أكده جان بوبريار J. Baudillard حين لاحظ أنهما لا يسيران في خط متواز ، «فالعملة تخص التكنولوجيا والسوق والسياحة والمعلوماتية ، فيما العالمية تنحو نحو القيم وحقوق الإنسان والحريات والثقافة الديمقراطية»^(١) .

على أن خلط روبرتسون العولة والعالمية يقابله خلط آخر بين العولة ومفهوم «العلاقات الدولية» مادام المسمى لديه هو تقليص العالم ، برغم تمايز كلا المفهومين . فمن ناحية أولى ، تقوم العولة على السيادة من طرف الأقوى والتبعية من طرف الأضعف ، فيما تتبدى في ظل العلاقات الدولية بين دول ذات سيادة . ومن ناحية ثانية ، تشكل الدولة المكون الأساس في مفهوم العلاقات الدولية ، بخلاف تحكم الشركات المتعدية الجنسية في العولة ، باعتبارها منظمات عبر قومية ، تتخطى تحكم الدول ، ويمكن لها أن تؤثر في سيادتها . ومن ناحية ثالثة ، تتحكم في العلاقات الدولية اتفاقيات ومعاهدات ، فيما تمتلك منظمات العولة مرونة تجعلها تفتك من هذه القيود .

وفي محاولة لفرض نموذج الكوني ، بدت أمام روبرتسون عقبتان ، جاهد في ردم «تشنجاتهما» : قوة النزعة القومية ، وتزايد الدعوات الأصولية ، وكلاهما لديه يندرجان في إطار «البحث عن أسس» ، تلك التي يغذيها الحنين إلى الجماعة في صيغتها القومية ، وفي صيغتها الأصولية ، حنين إلى التراث ، وكلاهما يسكن في الهوية . لكن روبرتسون ينوء بالهوية ، فيراها وقد أعياها ثقل الراهن وواقعية حضوره ، ليضحى الخلاص بالإقبال على تدبر الحاضر قبل أى شيء ، والعمل على بناء استراتيجية تستهدف تفعيل الوعي الكوني ، في محاولة منه لإسقاط ما يحول بين تواصل المحلى والقومى والعالمى . والأمر هنا أشبه بوعى المنطقة الثالثة ، منطقة الاغتراب المزيج ، حيث لا يتعرف النظام العالمى على نفسه في مرآة ماضيه كما نموذج التقليد اليابانى ، ولا هو بمتعرف على نفسه في مرآة حاضره كما نموذج الاعتماد على الذات الصينى .

Baudrillard, J. : Qu' est - Ce que la mondialisation ? , Grasset, Paris, 1998, (١)

ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين العولمة وعلم الاجتماع لدى روبرتسون ؟ إن الأطر العرفية التي ترتبط بمفهوم العولمة ، وتؤطر عمليات تشككه ، تؤشر إلى منطقة تقاطع معقدة لتخصصات عديدة ، تشمل علوم الاقتصاد والسياسة والتاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا ، اعتباراً من تداخل الاقتصادى والسياسى والثقافى فى تجليات العولمة . لكن روبرتسون يرتئى فى هذه المؤلفات المعرفية ما قد يعمق من التباس دراسة هذا المفهوم ، ويحزح من دلالاته ويلوّنهُ بأصباغ متعددة ، إن لم تكن متناقضة ، مما حدا به أن يختار علم الاجتماع كحقل مميز لدراسته ، فيما اختار آخرون المساهمة فى صوغ إطار معرفى جديد ، أطلقوا عليه «علم النظام العالمى» Globology .

ويبرز روبرتسون لنفسه هذا الاختيار ، حين يزعم وجود صحة راهنة فى علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية ، على حين تشي شواهد عديدة على أن تجليات العولمة ، وهو ما حدا بالمشاركين فى صناعة السياسات (روبرت كابلان R. Kaplan ، بنيامين باربر B. Barber ، هنتجتون ، ديفيد روتكوف D. Rothkopf ...) أن يضعوه محل تساؤل ، لما يرون فيه من دعاوى وتنظيرات مجردة ، لم يعد يمكنها تفسير التحولات الراهنة .

ومن ناحية أخرى ، تخلو سوسيولوجيا العولمة لدى روبرتسون من أى حديث حول بناء القوة فى النظام العالمى ، على مستوياته المحلية أو القومية أو الدولية ، لتركز بشكل مبالغ على الجوانب التعاونية «المتفائلة» بين هذه المستويات ، وهو ما انتقده سوسيولوجيون آخرون (شميت C. Schmitt ، جونسون C. Jonsson ، دى سينار كلينز P. De Senarclens ...) ، انطلاقاً من أن هذا النظام ليس ما هو عليه ، ولكن ما يعدّ نفسه له ، ومن ثم ينبغى أن ينظر إليه على أنه محصلة الصراعات بين الجهات الفاعلة نوات الرؤى المختلفة للمستقبلات المرغوبة . إذ ليس ثمة إمكانية لنظام عالمى أو عولى ، وقلة من بلدانه تمتلك الأسلحة النووية ، وتسعى إلى منع أخرى من امتلاكها بالعقوبات السياسية والاقتصادية .

إن روبرتسون يجاهر في هذا الكتاب بحيرته ومراوحته بين سوسيولوجيا العولة وعولة السوسيولوجيا ، بين مقارنة شواهد العصر وفهم روحه ، بين تعلّة الدلالة نحو تحولات سوسيولوجيا جديدة مشرعة للجدل ، وبين التعبير غير المستقر عن حضور خارطة جديدة للعالم .

ومع ذلك ورغمهم ، فالتداعي العريض الذي خاضه روبرتسون في هذا العمل ، حين الفكرة تستدعي لديه الفكرة المقبلة ، ممسكة بعصب الوصل بين العولة والتراث والأصولية وما بعد الحداثة والحنين ، سيدرك القارئ أبعاده ، ويزيد من وعى اتفاقه أو اختلافه ، كلما أوغل في سطور هذا الكتاب ، وواصل الإنصات لأسئلته وأجوبته .

د. محمد حافظ نيب

مفتتح

يرجع انشغالي بموضوع العولة إلى منتصف الستينات ، حين شاركت فى سلسلة من الأعمال المنشورة ، بدأت ببيتر نيتل P. Nettl بين عامى ١٩٦٥ - ١٩٧٢ ، وحاولت عبرها التغلب على بعض المشكلات التى كانت تتقاطع عندها نظرية التحديث وعلم العلاقات الدولية ، مع إشارة خاصة إلى ما أثير أيامها حول تحديث مجتمعات العالم الثالث .

كانت اهتماماتى فى ذلك المشروع علمانية صرفة ، لم تثر نتائجه فى معظمها قضايا من نوع ما نجده فى المناقشة السوسيولوجية للدين ، رغم أننى كنت أعتبر الدين المقرر شكلا من أشكال الانقطاع فيما رآه بعض الكتاب عالما بسيطا نسبيا من المجتمعات المتقاربة . إلا أنه فى تلك السنوات نفسها ، أى من منتصف الستينات حتى أوائل السبعينيات ، بدأت أنخرط بشكل متزايد فى جدل يدور حول علم اجتماع الدين ، فى بريطانيا أولا ثم فى الولايات المتحدة الأمريكية بعد ذلك . وبصورة أو بأخرى ، فيما يتعلق على الأقل بتوافر المطبوعات ، انتهيت منتصف السبعينيات إلى تركيز اهتمامى فى الدين ، غير أن هذا الاهتمام قد اتسم منذ البدء بتوجهات محددة ، بما يفسر تحفظاتى القوية بشأن علم اجتماع الدين كعمل منفصل ، وتوجهى باستمرار إلى ربط اهتماماتى بالدين مع عملى الخاص حول الكونية والعولة .

ومنذ البداية ، ويتأثير أكيد من قراءاتى لعلماء الاجتماع الكلاسيكيين ممن قدموا إسهاماتهم فى الفترة ما بين عامى ١٨٨٠ - ١٩٢٠ ، لم أقنع بامتلاك الموضوعات الدينية لإثارة حقيقية . وحتى اليوم لم أتمكن من التوحد الفكرى ، ولا

بأى قدر منه ، مع من يزعمون أنهم يدرسون الدين دراسة مباشرة . بل إننى فى عملى الذى يدور حول الدين ، كان اهتمامى أساسا به كموضع للتعبير عن قضايا الحداثة ، تلك التى اهتم بها كبار المنظرين الاجتماعيين والسوسيولوجيين منذ ما يقرب من قرن مضى . ولكن لابد من تأكيد ذلك فى حالتى ، بالرجوع إلى العلاقة بين القرنين العشرين والحادى والعشرين ، وليس بالفترة التى تعبر الحدود بين القرنين التاسع عشر والعشرين .

. اختصاراً ، تعاملت تحليلاً فى العديد من الموضوعات والظواهر ذات الصلة بعلم اجتماع الدين ، تعاملت ثابتاً تقريبا مع العلاقات بين الدين والجوانب الأخرى للمجتمعات البشرية ، وبين الدين والحقول العلمية وشبه العلمية ، إلى جانب دعائم التغير فى مجال الدين وعواقبه . وفى الوقت نفسه ، أميل إلى التعامل مع الدين تعاملًا مقارنا ، وبحسب ما أثير فى المناقشات العامة بين المنظرين الاجتماعيين . وبصفة عامة ، فقد اتبعت التضمينات الخاصة بفرضية إميل نور كايم E. Durkheim (*) ، التى ترى أن الدين يرتبط بالحياة .

وهكذا يشير هذا الوصف المختصر لاهتمامى بالدين فى أوسع معانيه إلى انشغالى بالعودة . غير أنه ينبغى على أن أكون أكثر تحديداً بشأن الظروف الخاصة بهذا التلاقى . ذلك أن معظم عملى المبكر عن العودة ، ما بين عامى ١٩٨٠ - ١٩٨٤ ، كان يقع ضمن إطار علم اجتماع الدين ، ويشير فى الوقت نفسه إلى عدم ملائمة ذلك الإطار . ورغم أننى كنت أكتب من حين لآخر عن ذلك ، فلم أكن يوما على وعى كبير بالفكرة التى تقع بالفعل فى صلب علم اجتماع الدين المعيارى ، وأعنى بها الجدال الدائر حول التحول العلمانى ، ومسألة ما إذا كانت

(*) عالم اجتماع فرنسى (١٨٥٨ - ١٩١٧) ، يعزى إليه ترسيخ الأسس المنهجية لهذا العلم ، وشغل منصب أول أستاذ له بجامعة السوربون . أترك الدين باعتباره ظاهرة هى ، فيما يتعدى مظاهرها الخاصة ، ذات جوهر شامل . ولكى يفهم طبيعته ، فقد اختار أن يحلل شكل الدين الذى كان يبدو له ، فى المنظور النشئ المتصف به ، أنه الأبسط ، وهو «الطوطمية» الأسترالية ، التى تمثل لديه الشكل الأولى للحياة الدينية . وهو يحدد جوهر الظاهرة الدينية فى التعارض بين المقدس والمدنس . وهو أمر يراه مشتركا بين جميع النظم الدينية .

درجة علمانية المجتمعات ، تقوم بدور محوري في تحديد ما يدور حوله علم اجتماع الدين وممارساته ، على الأقل في المجال البريطاني الأمريكي المؤثر . وأحد أسباب قلة اهتمامي النسبية هو أنني كنت أميل تحديداً إلى الاعتقاد بأن تلك المسألة المتعلقة بالتحول العلماني تعد إحدى طرق تعريف اهتمامات علم اجتماع الدين الثابتة ، إلى جانب كونها تتضمن تركيزاً على الألفاظ المتعلقة باتجاهات العالم الحقيقي . وفي الوقت نفسه ، أصبحت أكثر وعياً بالقدر الذي صار عليه الدين خلال القرن التاسع عشر ، بل وفي الربع الأول من القرن العشرين بخاصة ، كنمط فئوي من أنماط تنظيم المجتمعات القومية والعلاقات فيما بينها . وكان الدين بهذا المعنى أحد جوانب العلاقات الدولية .

وليس هذا سوى مثال واحد للطرق التي تلاقت بها اهتماماتي بالدين والعولة إلى حد كبير . والاهتمام الآخر ، وهو في الحقيقة اهتمام قديم ، ينبع من التزامن الواضح للأصوليات ، واندماج الكنيسة والدولة ، والدين والسياسة ، والتوترات التي شهدتها جزء كبير من الكرة الأرضية أواخر سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن الحالي . وبدا أن هذه المجموعة من القضايا ، مثل قضية انتشار الدين باعتباره نسقا ، تتطلب تركيزاً عالمياً بحق ، أي تركيزاً على العالم ككل . إلا أن رأياً آخر يسرّ التلاقى نبع مما وصفته بأنه المعنى المزدوج لأفكار الدنيا والدينية في علم الاجتماع الكلاسيكي ، وهو ما نلاحظه بشكل أوضح في كتابات ماكس فيبر M. Weber (*) . وسوف نتاح لي الفرصة كي أدرس مغزى هذا المعنى المزدوج في متن هذا الكتاب ، وإن اقتصر قولي هنا على أن فيبر كان واضحاً في جعل فكرة صور العالم في موضع القلب من كتاباته ، وليس علم

(*) عالم اجتماع ألماني (١٨٦٤ - ١٩٢٠) ، يعتبر مع ماركس وبوركاييم من أصحاب التأثير الأبرز في علم الاجتماع المعاصر . عمل أستاذاً للاقتصاد والاجتماع بجامعة فرايبورج وهيدلبرج وميونخ ، وله دور واضح في المناقشات التي تناولت فلسفة هذا العلم بألمانيا مطلع القرن الحالي ، عبر مفاهيمه حول (الفعل التفسيري) و (النمط المثالي) و (الموضوعية) . جعل من دراسة الدين محورا لاهتماماته السوسيولوجية ، وحاول أن يتناول الأديان الكبرى من خلال تحليل أوضاعها التاريخية والاجتماعية .

اجتماع الدين الخاص به فقط ، اعتباراً من أن العالم هو بمثابة مجال أو مجالات للنشاط الدينى . وفى الوقت نفسه ، كانت لغير وجهات نظر خاصة بالعلاقات الدولية أو السياسة الدولية التى يتزايد حجمها فى العالم ، وهى وجهات النظر التى يفضل وضعها ضمن فئة الواقعية ، وهى التى تشكل مفهوم الداروينية الجديدة عن هذه العلاقات . وقد تأثر تفكيرى بشأن العولة ، وكذلك الدين ، بوجهة نظر غير عن العالم باعتباره حلبة الصراع الدولى ، وإن قدمها بشكل أقل صراحة عما ذكره عن الدين ، وهى فكرة وثيقة الصلة بالقضايا المعاصرة المتعلقة بالحدثة وبما بعد الحدثة ، وقريب مما أسماه برايان تيرنر B. Turner ، رداً على بعض ما كتبته ، قضايا ثلاثية الأبعاد ذات طبيعة عالمية ، وكذلك على ما قد نعينه الآن ، فى ظروف العولة ، بعلم الاجتماع أو بأى جهد فكرى آخر ، باعتباره نداء أو دافعا باطنيا للقيام بعمل ما . وكان كل من ارنست ترولتش E. Troeltsch و كارل ياسبرز K. Jaspers وماكس شيلر M. Scheler و كارل مانهايم K. Mannheim ضمن الفلاسفة وعلماء الاجتماع الألمان ، أو المقيمين فى ألمانيا ، الذين حاولوا إبعاد المناقشات الدائرة حول «ثلاثية الأبعاد» والدافع الباطنى ، بشكل أكثر مباشرة ، عن القاعدة القيرية .

ومع ذلك ، فقد كانت هناك مواجهة فكرية لها مغزاها ، فى تعرفى الأشمل على العلاقة بين اهتمامى بالدين من ناحية ، وبين ما أسميته بعد ذلك عولة من ناحية أخرى ، وذلك يربط كل ما كان يشغل فكرى بجوانب الحياة اللينة والصلبة ، كما نراها فى المنظور الغربى ، ربطاً أكثر تنظيماً . وقد حدثت تلك المواجهة نتيجة لقاءات مع بنيامين نيلسون B. Nelson من ناحية ، وفياتوثاس كافوليس V. Kavolis من ناحية أخرى ، فى منتصف السبعينيات ، فى إطار الاهتمام المشترك بدراسة الحضارات المقارنة . وساهمت تلك اللقاءات فى دعم التزامى العام ، وإن كان غير مكتمل النمو ، بـ «استعادة الحضارات» . وكنت قد غامرت بالدخول فى هذا الاتجاه أثناء عملى حول الأنظمة الدولية والتحديث مع نيبل . ولكن التعرض للدراسة الغامضة التى تتناول الحضارات ومواجهاتها ، أى العلاقات اليومية بين الحضارات والمجتمعات ، وكذلك المجتمعات الفرعية ، فى مواجهة ما بينها من

علاقات حقيقية بصورة واضحة ، ساعد بوضوح فى فهمى للكونية بكل ما فيها من غنى . ومن حين لآخر ، كانت مواجهاتى مع المتخصصين فى دراسة الحضارة تعد فى غير مصلحتى . وقد جرى تهميش هؤلاء المتخصصين ، أو على الأقل أبرز أعضاء المجموعة التى اهتمت فى السبعينيات بما أطلق عليه كاثوليس «تحليل الحضارة» ، بمختلف الطرق ، وخاصة فى الولايات المتحدة ، على أيدي علماء الاجتماع من «أصحاب التفكير الواقعى» . فعلى سبيل المثال ، كان نيلسون يوصف بأنه غير نظامى ، أو بعبارة أكثر تألبا : خارج على الجماعة . غير أنه من المهم الاعتراف بأن المتخصصين فى دراسة الحضارة قاموا بدور مهم ، بجانب عضو أقل ارتياطا بهذه الجماعة ، وهو الكوت بارسونز T. Parsons (*) ، فى محاولتى الحالية لإعطاء ما قد يوصف بصورة عامة على أنه مجال كونى معنى تحليليا وتوليبا . ومن ناحية أخرى ، لابد من الإشارة إلى أن محاولتى لبلورة ذلك المجال تتعارض مع وجهات نظر هؤلاء المتخصصين ، باستثناء بارسونز .

وربما كانت أبرز نقطتين تبتعدان فى عملى عنهم تتكونان من تقديرى الأكبر لنظرية «الاتجاه السائد» الاجتماعية والثقافية من ناحية ، والسياسة الواقعية ، وهى الأكثر أهمية فى السياق الحالى ، من ناحية أخرى . ولعل اهتمامى الشديد بالسياسة الواقعية يتطلب شيئا من التدليل ، نون أن يكون ذلك مرجعه إلى أن العنوان الفرعى الخاص بهذا الكتاب ، وبالتالى محتواه ، يشير إلى مركز اهتمام ثقافى .

(*) هو الأشهر بين علماء الاجتماع الأمريكين المعاصرين (١٩٠٢ - ١٩٨٢) ، ومؤسس الاتجاه البنىوى الوظيفى فى علم الاجتماع . بدأ حياته متخصصا فى البيولوجيا ، ثم فى علم الاقتصاد ، ودرس فى جامعتى لندن وهيدلبرج . عين بجامعة هارفارد منذ عام ١٩٢١ ، وأصبح أستاذا لعلم الاجتماع بها عام ١٩٤٤ ، ورئيسا لقسم العلاقات الاجتماعية .

وقف ضد الميول الامبريقية التى سيطرت على البحث السوسىولوجى فى الولايات المتحدة ، وأراد أن يستعيد للنظرية الاجتماعية مكانتها ، وأعاد لعلم الاجتماع الأمريكى صلته مع الكتاب الأوربيين الكبار : باريتو ، نوركايم ، وفيرير ، وسعى دائبا لإقامة إطار نظرى موحد قادر على توجيه البحث فى العلوم الاجتماعية بعامة ، وهو ما أدى به إلى صوغ نظرية عامة فى الفعل الاجتماعى ، تتخذ من وجهات القيمة منطلقا لها .

وحتى وقت قريب ، كان عدد قليل فقط من علماء الاجتماع الرواد ، مثل ريمون آرون R. Aron وبيتر هاينتز P. Heintz ويوهان جالتونج J. Galtung وجوستافو لاجوس G. Iagoss وأميتاي اتزيوني A. Etzioni ، هم من غامروا في الستينيات بدخول ميدان العلاقات الدولية بذاته . وكان عملي الخاص بالعلاقات الدولية والتحديث مع نيتل منتصف الستينات يسعى إلى استكمال ما بدأه هؤلاء الرواد ، والإضافة إليه وتنقيحه في اتجاه سوسيولوجي أكثر تحديدا . وراهننا ، وأضحى هناك أمر أكثر شيوعا إلى حد ما ، وهو أن علماء الاجتماع أنفسهم سيتناولون « السياسة العالمية » باعتبارها مجالا مستقلا مستقلا نسبيا من العمل والتفاعل ، وإن بدا الاعتراف بهذا الاستقلال يشع رويدا لأسباب مفهومة . غير أنه في هذا المناخ الحال من المحاولات التي تستهدف تداخل العلوم ، والإقرار المتزايد بأحادية المفاهيم العلمية التقليدية في العالم ، تزداد ضرورة مثل هذا الاعتراف ، حتى وإن أخذنا النقد النسوي لعلم العلاقات الدولية مأخذ الجد . وبالنسبة لي ، مازالت نظرتي حتى اليوم تتميز بأن أحد خياراتي الفكرية الباكورة كانت تدور حول ما إذا كان ينبغي على أن أدرس علم الاجتماع أم العلاقات الدولية . وتعكس عبارات مثل « التمرکز الثقافي » و « علم اجتماع الثقافة » نوعا من الحل الوسط بين اهتمامي بالعولة ، وتحديد العلاقات الدولية من ناحية ، والدين من ناحية أخرى . إلا أن الأمر الأكثر أهمية هو اعتقادي بأن هناك ضرورة مباشرة للتركيز على ما يسمى بالسياسة الدولية .

وقد بتنا نعترف على نحو أوضح بأنه بينما تكون الأمور الاقتصادية ذات أهمية كبيرة في العلاقات بين المجتمعات ، وبصور متعددة من العلاقات الدولية ، تخضع هذه الأمور خضوعا كبيرا للاحتتمالات والتأويلات الثقافية . بل إن الأمر الأكثر صلة في السياق الحال هو أنه قد أضحى بشكل أوضح أنه مازالت هناك قضايا مهمة ، ذات طابع ثقافي بالأساس ، تبني معظم العلاقات ، العدائية منها والودية ، وتشكلها ، فيما بين المجتمعات القومية ، بغض النظر عن مدى دخول مسألة المصلحة الذاتية المجردة في تفاعلات الأمم . وفي كل الحالات ، تصبح التعددية الإثنية والتعددية الثقافية قيودا داخلية وخارجية ذات أهمية

متزايدة على تشكيل السياسة الخارجية . وواقع الحال أننا لا نبالغ لو قلنا أن السياسة العالمية المعاصرة ، شأنها كالسياسة في مراحل متعددة من تاريخ المجتمع الدولي ، تتداخل عياناً مع الأفكار المركزية في الجدل الدائر حول الحداثة وما بعد الحداثة . مثال ذلك ، وهو ما سنهتم به في الفصول التالية ، عدم إمكان الإمساك بالقضايا الأساسية في هذا الجدل ، دون أن نضع في اعتبارنا ، وبشكل محدد ، تباين الطرق التي دخلت بها المجتمعات في الحداثة ، ناهيك عن حقيقة أن هناك مجتمعات بسعت ، في إطار مخططاتها وأعمالها السياسية وكذلك العسكرية والاقتصادية ، إلى التعامل مباشرة مع الأفكار والمشاكل الثقافية الناتجة عن انتشار الحداثة . واليابان هنا مثال واضح ، حيث أنها منذ عصر الأمبراطور مييجي Meiji في منتصف القرن التاسع عشر وهي مشغولة بصورة يورية بمحاولة تجاوز الحداثة ، بينما أصبح خطاب ما بعد الحداثة متداخلاً مع القضايا السياسية المتعلقة بالحداثة والتوطين والتحول الديمقراطي في أمريكا اللاتينية .

وفي الوقت نفسه ، ساهمت أجيال متعاقبة من المتخصصين في العلاقات الدولية وعلماء الاجتماع مساهمة كبيرة في حدوث تقسيم تعس للعمل الفكري . وأدى ذلك ، حتى وقت قريب على أقل تقدير ، إلى إهمال الثقافات والهويات والتراث القومي ، إلى جانب الثقافات الدينية ، باعتبارها موضوعات اهتمام مباشرة وصريحة من ناحية العلاقات الدولية ، وإلى الاهتمام بالقضايا الاجتماعية المؤثرة من النواحي السوسولوجية والأنثروبولوجية والسياسية . وسوف أعرض لبعض من جوانب الدراسات الثقافية في الفصول التالية . لذلك أرى أهمية أن نفهم أن السياسة العالمية الصارمة والعلاقات الدولية ضرورية لمنهجى العام في فهم العولة والتعدد الكوني . غير أنى أعتقد كذلك أن العوامل الثقافية تدخل في مجال السياسة الواقعية ، بقدر يزيد كثيراً عما أقر به كثيرون ممن تخصصوا في دراسة العلاقات الدولية والأمور المتصلة بها ، وهو ما لم يجمعوا عليه . قد يقال ، وبدرجات متفاوتة ، إن كل السياسة الدولية ثقافية ، بمقتضى أننا نعيش عصر السياسة الثقافية الكونية ، الذى أضحت فيه الثقافة

مسيّسة تسييسا صريحا ، وهو ما يتعلق بسياسة الثقافة ، رغم ضرورة عدم المبالغة في جدّة هذا الأمر .

إن بعض الآراء السابقة ترتبط ارتباطا وثيقا بالملاحظة التي تحظى حاليا بقدر كبير من الانتشار ، وتشير إلى أن الخط الرسمي الفاصل بين الشئون الداخلية والخارجية يتداعى سريعا . ومعظم ما يقال في هذا الكتاب هو بمثابة رد فعل لهذا الظرف ، وهو ظرف ينقسم في الواقع إلى شقين : فمع النمو السريع للمنظمات والحركات والمؤسسات فوق القومية والمتعدية للقومية ، مثل الرأسمالية الكونية والنظام الإعلامي الكوني ، أصبحت الحدود بين المجتمعات أكثر نفاذا ، لأنها أكثر عرضة للتدخل والقيود من الخارج . وعلى جانب آخر ، تزداد الشئون المجتمعية تعقدا وتوجها نحو الخارج عبر مجموعة من العوامل ، بما في ذلك الوعي الأكبر بالمجتمعات الأخرى ، وهو ما قد يسبب تضليلا كبيرا ، والولاء لجماعات داخل المجتمعات الأخرى . والكثير منه وليس كله يحدثه العيش في الشتات ، والاختراق الاقتصادي ، وتدويل الاقتصادات القومية . غير أن هذا الاتجاه العام لا ينبغي أن يقودنا إلى التفكير في زوال واقع المجتمع القومي ، أو حتى إصابته بالوهن . والخلاصة أننا بحاجة إلى ابتكار صور لكل الكوني ، تسمح باستمرار نمط العولة في ظل الظروف التي تتغير تغيرا كبيرا . كما أن علينا كذلك ، ضمن أمور أخرى ، أن نعاين المواضع المناسبة للأفراد وتركيبات الفرد، وكذلك البشرية ، في الصورة .

وإذا كانت بعض أفكارى الخاصة بالعولة قد ظهرت في إطار علم اجتماع الدين ، فإنها لم تكن قط قاصرة عليه . وسوف أنشر عدداً من الأبحاث ذات الصلة بالموضوع ، إلى جانب غيرها ، على هيئة كتاب مستقل . وربما يجدر بي أن أشير هنا إلى أنه من بين القضايا التي أثّرت في ذلك السياق ما يتصل بجعل وجهات النظر المجتمعية وغيرها من وجهات النظر ، ومشاكل الهوية المصاحبة ، وخاصة الهوية الجماعية ، أمورا نسبية . لقد كافحت داخل هذا الإطار وخارجه ، كي أجعل الاهتمام المعاصر بالهوية ، في ظروف عولة متسارعة ، أمرا ذا معنى ، حيث عرفته بمصطلحات تمهيدية غاية في البساطة ، مثل ضغط

العالم ليصبح مكانا واحدا ، فى محاولة لتحديد المدى الذى ينبغى عنده اعتبار ذلك الاهتمام التجريبي واحدا من جوانب العولة أو من أشكال مقاومتها . وكما سنرى ، فإننى أميل إلى الاتجاه الأول ، بينما أفسح المجال للثانى . وهذا التوجه يتصل اتصالا وثيقا بمحاولتى الحالية لإيجاد نموذج للكونية ، يغطى فى المقام الأول الملامح الأساسية للظرف الإنسانى الكونى ككل ، وليس فقط جوانبه الكبرى .

وفى منتصف الثمانينيات ، أصبح لدى البعض انطباع بأن التحرك تجاه ما أميل اليوم إلى تسميته بالتوحد الكونى يقتضى نوعا من وجهة النظر اليوتوبية عن الوحدة الكونية . وبينما يكون المفهوم الأول وهو «التوحد الكونى» حسب استعمالى محايدا فيما يتعلق بمخاطر وتكاليف وفوائد وأخطار الاعتماد المتبادل والاختراق المتبادل والوعى الكونى وغيرها ، فإن المفهوم الثانى وهو «الوحدة الكونية» ومصاحباتها - حتى وإن وضعت بين قوسين - توحى بالتكامل الاجتماعى بشكل غاية فى القوة . وبذلك ربما أستحق شيئا من سوء الفهم على اختيارى لكلمات هنا أو هناك ، هى التى حدثت بالبعض ، وخاصة فى إطار التركيز على الدين ، إلى التحمس لما رأوا أنه عالم متكامل دينيا أو أخلاقيا أو كلاهما . والواقع أن هذا الرأى المضلل ، الخاص بالعولة باعتبارها تشكل تحركا بعينه نحو السلام العالمى والتكامل ، مازال موجودا ، (وتدعوه بعض الحركات الاجتماعية الثقافية) . وكل ما أبغى قوله فى هذه المرحلة هو الإشارة منذ البداية إلى المشاكل التى أحدثتها العولة ، والمخاطر الكامنة فى المحاولات التى تقوم بها مجتمعات أو حركات بعينها ، لفرض «تعريف» خاص بها عن الظرف الكونى . فالعولة ليست فى حد ذاتها «شيئا لطيفا» من الناحية التجريبية على الأقل ، رغم بعض المؤشرات الدالة على «التقدم العالمى»^(١) .

وأخيرا ، فإنه بينما ذكرت من حين لآخر أن اهتمامى الأساسى هو بالعولة كظاهرة حديثة نسبيا ، فإن هذا لا يتساوى مع القول بأنها حديثة بالمعنى الأكثر شمولاً . ولعل اهتمامى الغالب ، حتى الآن على الأقل ، هو محاولة عزل الفترة التى وصلت فيها العولة المعاصرة إلى نقطة كان الثابت فيها أن نمطا ما ، أو شكلا ما . هو الذى يسود . وربما وجدتنى أنزلق كذلك من حين لآخر إلى إعطاء

اسم «العولمة» فقط للفترات التي تحرك فيها العالم بسرعة نحو العالمية منذ حوالى عام ١٨٧٠ ، رغم عرض السبل البديلة والاتجاهات المضادة . غير أن نيتى منذ اللحظة الأولى هى القول بأن العمليات الشاملة الخاصة بالعولمة ، وأحيانا نقض العولمة ، تعد قديمة ، على الأقل قدم ظهور البيانات المسماة بالعالمية قبل ألفى عام أو يزيد . فقد كانت متداخلة تداخلا شديدا مع العلاقات بين الجماعة المفضلة لها والأخرى المستبعدة منها . وهو ما يمثل أحد أسباب السجال المتزايد بشأن العلاقات بين الحداثة والعولمة وفكرة ما بعد الحداثة .

الموامش

(١) المشاكل التى أثيرت هنا ، ترتبط إلى حدّ ما بتلك التى نشأت بسبب التمييز بين تكامل الأنظمة والتكامل الاجتماعى . فتكامل الأنظمة يتعلق بالاعتماد المتبادل على المستوى الكونى ، بينما يهتم التكامل الاجتماعى اهتماما معياريا يربط العلاقات بين الناس فى أنحاء العالم . ومن الواضح أن الموجود من الأول يفوق الموجود من الثانى . إلا أن التمييز بين تكامل الأنظمة والتكامل الاجتماعى لا يشمل أمورا ثقافية مهمة نتناولها فى هذا الكتاب .

الفصل الأول

العولة كمشكلة

العولة كمشكلة

أولا - بلورة مفهوم ومشكلة :

تشير العولة كمفهوم إلى ضغط العالم وتصغيره من ناحية ، وتركيز الوعي به ككل من ناحية أخرى . وإذا كانت العمليات والأعمال التي يشير إليها المفهوم را هنا تنسحب إلى قرون خلت ، مع وجود بعض المعوقات ، فإن التركيز الأساسي في مناقشة العولة يقع على العصور الحديثة نسبيا . وحيث أن هذه المناقشة ترتبط ارتباطا وثيقا بمعالم الحداثة وطبيعتها ، فإن العولة تشير بوضوح إلى التطورات التي حدثت مؤخرا . وفي هذا الكتاب ، يتسع المفهوم ليكون أكثر من ذلك ، وإن بدا تركيز عملية العولة التجريبي يتماشى في الأساس مع التسارع المتزايد للاعتماد المتبادل الكوني الملموس ، والوعي بالكل الكوني في القرن العشرين . إلا أنه من الضروري التأكيد على أن العولة ليست معادلة لأية حداثة مفهومة بشكل غير واضح ، أو نتيجة مباشرة من نتائجها .

ولقد تطورت كلمة «عولة» مؤخرا . والمؤكد أنه لم يكن معترفا بها في الدوائر الأكاديمية على أنها مفهوم له أهميته ، رغم استخدامها المنتشر والمتقطع قبلا ، حتى أوائل الثمانينات ، أو حتى قبل منتصفها . أما خلال النصف الثاني من ذلك العقد ، فقد ازداد استخدامها زيادة هائلة ، لدرجة يستحيل تتبع أنماط انتشارها المعاصر في مجالات الحياة أو في مناطق العالم المختلفة وحتى اليوم . ورغم استخدام هذا المفهوم استخداما فضفاضاً ، ويترك متناقضة في الحقيقة ، فقد أصبح هو نفسه جزءاً من «الوعي الكوني» ، أي أحد جوانب الانتشار الملحوظ للمفاهيم التي تدور حول كلمة «كوني» . ومع أن هذه الصفة الأخيرة مستخدمة

منذ زمن طويل ، كمرادف للعالمى بالمعنى الواسع للكلمة ، أو لكل بالمعنى الأكثر اتساعا ، فهي الصيغة الدلالية لاهتمامنا المعاصر بالعولة التى يتضمنها قاموس أكسفورد للكلمات الجديدة (Oxford Dictionary of New Words, 1991 : 133) ، باعتبارها كلمة جديدة تركز تركيزا محددًا ، وإن بدا مضللا ، على استخدامها فى «اللغة البيئية» . ونفس القاموس يعرف «الوعى الكونى» global consciousness على أنه : «تقبل ثقافات الغير (وتفهمها) فى كثير من الأحيان ، كجزء من تقدير القضايا الاجتماعية الاقتصادية والإيكولوجية العالمية» . وهو يؤكد على أن هذا الاستخدام تأثر تأثرا كبيرا بفكرة مارشال ماكلوهان M. McLuhan الخاصة بـ «القرية الكونية» ، التى قدمها فى كتاب له عام ١٩٦٠ . وفكرة الضغط أو «الانكماش» موجودة بالفعل فى ذلك الكتاب ، الذى يدور حول تجربة التزامن المشترك لوسائل الإعلام ، وخاصة المرئية منها عن بعد ، فى الوقت الحاضر . وقد يكون هناك قليل من الشك فى أن ماكلوهان عكس اتجاهات وسائل الإعلام وشكلها ، حتى أننا أضحينا نشهد فى الوقت المناسب وسائل إعلام (تهتم بمصالحها الخاصة) تسعى إلى ترسيخ فكرة المجتمع الكونى . ومن ناحية أخرى ، تعترف وسائل الإعلام اعترافا كاملا بقومية بعض الأنظمة الإعلامية ، كما تتحدث بإسهاب عن الواقع الصعب الذى تعيشه العلاقات الدولية ، وعن الحروب ، وغير ذلك من الموضوعات . وهذا الواقع بعيد عن الدلالات التواصلية التى عاينها البعض فى خيال ماكلوهان . وفى نفس الفترة التى كانت فيها فكرته عن القرية الكونية آخذة فى اكتساب قوتها ، وقعت «الثورة التعبيرية» فى الستينات (Par-sons, 1978 : 300 - 324) . وكانت تلك ببساطة ثورة فى الوعى بين الشباب فى بقاع مختلفة من العالم ، تركزت حول أفكار مثل التحرير والحب ، على المستويين الفردى والجماعى . والواقع أن قاموس أكسفورد يؤكد أن المفهوم الحالى «الوعى الكونى ... يقترب من نمط زيادة الوعى فى الستينيات» .

ولا شك أن «ثورة الوعى» فى هذه الحقبة كان لها تأثير مهم فى كثير من بقاع العالم ، بشحذها لما كان يفترض أنه أمر عادى بالنسبة لكل من يعيشون فى عالم متكامل جيد التنظيم . غير أنه ، وكما سنرى بقدر أكبر من التفصيل . سرعان ما أصبح هذا المعنى الخاص بالاعتماد المتبادل الكونى معترفا به فى العديد من

المجالات والحقول الأخرى المستقلة نسبياً . وكان للحروب العالمية ، وخاصة الحرب العالمية الثانية بأحداثها وآثارها التي هزّت البشرية ، وظهور ما أصبح معروفاً بالحرب الثالثة ، وانتشار المؤسسات الدولية والمتعدية للقوميات والفوق قومية ، ومحاولات تنسيق ما أصبح معروفاً بالاقتصاد الكونى ، دور مهم فى عملية العولة المزبوجة : «الموضوعية» و«الذاتية» . ومن المؤكد أن جزءاً من ملاحظات ماكلوهان ذات السمة الكاثوليكية ، فيما يتعلق بالقرية الكونية التي تركز على وسائل الإعلام ، شكّته هذه التطورات (Miller, 1973) .

ولسوف تتم دراسة بعض هذه الآراء فى فصول تالية ، وإن حاولت إعطاها شكلاً عاماً ، وربطها بعلمى الأساس وهو علم الاجتماع . وفى الوقت نفسه ، ينتابنى بعض من التناقض الوجدانى بشأن ما إذا كان ما أقوم به ينتمى إلى علم الاجتماع أم لا ، وهل تراه نسخة موسّعة أو منقّحة من هذا العلم ، وما إذا كان هناك الكثير مما يمكن الحصول عليه من هذا العلم فى مناخ تداخل العلوم الحالى ، الذى يزداد تنافساً وتعقيداً . غير أننى أشعر إجمالاً أن المناقشات التي تدور حالياً بشأن العولة ، تمكّن علم الاجتماع ، والنظرية الاجتماعية بالأعم ، من تجاوز تحديد الشروط الخاصة بنضجها فيما تسمى الفترة الكلاسيكية للعلم . ومع أن هناك فرصاً كونية فى عمل علماء الاجتماع الكلاسيكيين ، فإن الدور الرسمى هو معالجة القضايا المجتمعية ، أو المجتمعية المقارنة . وفى أى الأموال ، فإن مناقشة العولة تلمس كل الجوانب الأكاديمية ، بما فيها أسسها ومضامينها الأخلاقية . والموقف الذى أتبنّاه فيما يتعلق بهذه القضايا الأخلاقية ، هو أن تلك الأمور التي تخص التعقد الكونى الذى تسببه العولة ، لابد من مواجهتها باللغة الخاصة بها ، انطلاقاً من أن الاهتمامات «النقدية» والأخلاقية لابد أن تعتمد إلى حدّ ما على الفهم التقديرى لما «يجرى» فى العالم ككل . وفى الوقت نفسه ، أرانى أعترف اعترافاً تاماً بأن علماء الاجتماع وغيرهم ، ممن يسعون إلى تحليل التعقد الكونى المعاصر وفهمه ، يساهمون فى مشروعات العولة ، وإعادتها ، بل ونقضها .

وينبغى أن يذكرنا نقض العولة ، وهو بصورة عامة محاولات نقض ضغط العالم ، بأن ما نسميه فى الوقت الحالى بالعولة ، عملية شديدة الطول وغير مستوية ومعقدة . وفى السياق المباشر ، ينبغى الوعى بأن الحركات والمؤسسات

والأفراد لم يورطوا فحسب فى أعمال دفعت عملية العولة برمتها إلى الأمام ، بل إنه كانت هناك مقاومة لذلك . وفى عالمنا المعاصر ، ليس استخدام مفهوم «الكونية» كتعليق سلبى على المفاهيم الأيديولوجية ، مثل «أحادية العالم» أو «المواطنة العالمية» (*) أمراً غير شائع فى الحملات السياسية وغيرها . وبالطبع هناك سلسلة طويلة من مثل هذه المفاهيم ، ولكن لابد أن نكون على وعى شديد بحقيقة أن الإيماءات السلبية ، أى إيماءات المعارضة ، قد جرت العادة على أن يتم التعبير عنها بالمفاهيم المعاصرة ، وبالإشارة إلى وقائع معاصرة . وسوف أحاول بيان أنه كما أنه من المحتم أن الإيماءات المناوئة للحدثة هى حتما حديثة بشكل من الأشكال ، فإن الإيماءات المناوئة للكونية مغلقة كذلك بخطاب الكونية . وبهذا المعنى المحدد ، ليس هناك رجوع منظور عن العولة والكونية .

وإذا وضعنا جانبا مسألة توقعات دراسة «النظام» العالمى بالغة الأهمية فى الوقت الحالى ، يمكننا القول بأن التحليل السوسيولوجى المعاصر لـ «العالم» بمعناه الدنيوى النسبى ، قد بدأ بداية صريحة فى الستينات . وفى الوقت نفسه ، تمت بعض المحاولات لمناقشة تحديث مجتمعات العالم الثالث ، أى الطريقة التى تحقق بها المجتمعات القومية إمكاناتها فى النضج ، والمدى الذى تصله فى هذا السبيل ، فى إطار سياق النمط العالمى للعلاقات بين كل الأمم التى تُرى على أنها نظام من أنظمة التراتب الدولى (Lagos, International stratification, 1963) . وكان تطبيق النماذج التى سبق تطبيقها على البنى بين المجتمعية وحدها على العلاقات

(*) المواطنة العالمية ، أو الكوسموبوليتية ، اتجاه يدعو إلى نبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والخروج عن النطاق المحدود للمجتمع المحلى ، باسم وحدة الجنس البشرى . وقد استخدم عالم الاجتماع الأمريكى روبرت ميرتون R. Merton هذا المفهوم ، لكى يقيم تفرقة بين الاتجاهات المحلية والانفتاح على العالم باعتباره الميدان الأبرز للتفاعل الإنسانى . ويرغم إمكانية رد هذا الاتجاه إلى الرواقين الذين نادوا به فى القديم ، مروراً ببعض الشرائع السماوية كالمسيحية والإسلام ، وبعض من الثورات والأفكار التى دعت إلى تكريس مبادئ إنسانية ، وإنشاء حكومة عالمية ، وصوغ لغة عالمية ، إلا أن الرأسمالية أكتته نهاية القرن التاسع عشر ، فى مواجهة الأمية البروليتارية ، وكمحاوله لتحقيق السيادة على العالم .

بين المجتمعات ، بمثابة فكرة مستحدثة أوائل الستينات ، رغم أن فكرة العالم الثالث (*) في أصلها الفرنسي كانت تتضمن التطابق ، بمعنى «الضيعة الثالثة» . وكان بعض من هذا العمل يرتبط بدراسات السلام ، وبخاصة في كتابات يوهان جالتونج عام ١٩٦٦ ، بينما أمكن تتبع ارتباط آخر ، فيما يتعلق بالطرق التي تأسست بها توجهات عمليات التحديث إيجابا أو سلبا من قبل النخبة السياسية في نظام عالمي أمكن التعبير عنه بسلسلة (Nettl and Robertson, 1966) ، (Robertson and Tudor, 1968) ، (Nettl and Robertson, 1968) . وازدهرت أفكار أخرى تتعلق بالأهمية المتزايدة لما أطلق عليه مور «علم الاجتماع الكوني» (Moore, 1966) ، ودراسة الحرب والسلام من منظور سوسيولوجي وعلى مدى واسع (Robertson, 1968) و (Aron, 1966) ، والأبعاد الخالية من القوة بين المجتمعات القومية (Etzioni, 1965) وغيرها في العقد نفسه . ولست بحاجة إلى القول بأن بعض المتخصصين في العلاقات الدولية وغيرها من الميادين كانوا يسرون في نفس الاتجاه على وجه التقريب .

وفيما يتعلق بمناقشة موضوع الحداثة الشائع منذ الستينات حتى اليوم ، فقد انشغلت هذه المناقشة إلى حد كبير بالتحليل السوسيولوجي التقليدي للانتقال من الجماعة المحلية أو الجمالينشافت إلى المجتمع العام أو الجزلشافت (*) .

(*) مفهوم صاغه عالم الاجتماع الفرنسي جورج بالاندييه G. Balandier عنوانا لكتاب صدر له عام ١٩٥٦ ، مع اهتمامه بمشكلات التنمية في البلدان التي كانت واقعة تحت السيطرة الاستعمارية ، مع نهاية الحرب العالمية الثانية .

ويرى بالاندييه أن أية دراسة تهتم بمجتمعات العالم الثالث لابد أن تركز على بحث خصائصها البنيوية ، وتعين الديناميات والقوى التي تحدث داخلها ، وتوضح عمليات التغيير فيها ، وأخيرا تحديد العلاقات الخارجية التي تؤثر في نموها .

(**) ميز عالم الاجتماع الألماني فريدناند تونيز F. Tönnies (١٨٥٥ - ١٩٢٦) بين نمونجين من التجمعات : الجماعة المحلية Gemeinschaft ، والمجتمع العام Gesellschaft . ويشير مصطلح الجماعة المحلية لديه إلى نموذج للحياة المشتركة القائمة على الروابط الأولية الخاصة ، كالأسرة وجماعة القرابة والجوار والقرية . أما المجتمع العام ، فيعرفه بأنه حياة عامة ، تكون عضويتها شعورية ومتعمدة . والأمثلة الأساسية التي يشير إليها تونيز في هذا الصدد هي الجماعات التي تهتم =

وبينما كان تطوير ذلك ، وما ارتبط به من صور خاصة بالقديم والجديد ، قد جرى أساسا فى سياق سجل أوروبى فى المقام الأول ، ويتم التعبير عنه تعبيرا مسهبا بشأن مؤيدى الحياة الحديثة ومعارضيه فى أوروبا ، وبدرجة أقل فى أمريكا الشمالية ، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، فإن ترجمته للمجتمعات الفقيرة والمحرومة فى العالم الثالث ، شملت ، ضمن اتجاه نظرية التحديث ، أو على الأقل قوالب أنماط التحديث التى نعمل بها الآن فى الغالب ، قدراً كبيراً من البتر للمسألة الأصلية . وفى شق كبير من نظرية التحديث المجتمعى ونظرية التحديث الفردى (Inkeles and Smith, 1974) التى تلتها ، كان التحديث يشير فى الأغلب إلى صفات يمكن قياسها قياسا موضوعيا ، مثل التعليم ، والعمل ، والامية ، والدخل ، والثروة ، بينما كان هناك قليل من الاهتمام بجوانب التحديث الذاتية التأويلية . وبقدر ما كان يتم الاستشهاد بالثقافة ، فقد كان ذلك يحدث بصورة بارزة فيما يتعلق بالمغزى الوظيفى لـ «الأخلاق البروتستانتية» ، فيما يُفترض أنه حث منظم على العمل والمشاركة السياسية وغير ذلك .

وفى الوقت نفسه ، نشأ اهتمام صابر عن نظرية التحديث ، كان فى ظاهره قليل الحيلة فيما يتعلق بأى «نظام عالمى» . وأنا هنا أتحدث عن السجل حول التلاقى والاختلاف . وبعبارة بسيطة ، يقول المؤيدون لموقف التلاقى إن كل المجتمعات على وجه التقريب ، كانت تتحرك بسرعات متفاوتة فى اتجاه النقطة

= أساسا بالمصالح الاقتصادية . وقد استخدم تونيز معيارين أساسيين فى تعريفه للجماعة المحلية والمجتمع العام : الأول ، أن الأفراد فى الجماعة المحلية ينتمون فى الجماعة تماما كأشخاص ، بحيث يستطيعون إشباع رغباتهم فيها . بينما لا ينتمى الأفراد بهذه الصورة الكلية فى المجتمع العام ، بل أنهم ينظرون إلى إشباع غايات نوعية خاصة . والثانى ، أن الجماعة المحلية تعتمد على الرابطة الشعورى أو العاطفة المشتركة بين الأفراد ، بينما يستمد المجتمع العام وحدته من الاتفاق العقلى بين الصالح .

وقد مارس هذا التمييز تأثيرا مهما ، وأوحى بأبحاث عديدة ، وقدم إطارا تصوريا ومنهجيا فى أن معا لهذه الأبحاث ، وإن أدى هذا النموذج فى أحيان إلى ظهور مفاهيم غير مرغوب فيها .

ذاتها ، نتيجة الظهور الطاغى للإنسان الصناعى فى المقام الأول (Kerr et al., 1960) ، بينما أكد المناصرون لموقف الاختلاف فكرة تمايز طرق الوصول إلى الحداثة وتعدد أشكالها التى تفهم فهما ضيقا بعض الشيء ، وأنه بهذا المعنى لم يكن ثمة تلاق بل اختلاف . ولا حاجة إلى القول بأن هذا السجال جرى إحيائه فى ضوء انهيار الشيوعية فى جزء كبير من العالم أوائل التسعينات ، وموجة الديمقراطية المجتمعية التى اكتسحت قارات العالم أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات ، رغم المقاومة التى حدثت فى الصين ، وأجزاء من أراضى الاتحاد السوفيتى القديم ، والشرق الأوسط وغيرها من المناطق . وأشارت جوانب سجال التلاقى والاختلاف ، فى حالات قليلة قوية ، إلى بلورة ما كان يشار إليه على الأقل فى إطار التلاقى على أنه نظام عالمى متجانس (Inkeles, 1981) . وفى مناقشة لباوم Baum عامى ١٩٧٤ و ١٩٨٠ ، وتقييمه لسجال التلاقى والاختلاف ، أضاف مفهوما مهما لهذين المفهومين ، هو الثبات . وزعم باوم أن المجتمعات تتلاقى فى بعض الجوانب ، هى فى المقام الأول اقتصادية وتكنولوجية ، وتختلف فى غيرها ، وبخاصة فى جوانب العلاقات الاجتماعية ، بينما تظل متماثلة فى جوانب أخرى ، بما يشى أن باوم يقحم قضية التواصل المجتمعى بقوة فى هذا السجال . ومما يؤسف له أن قلة عالجت هذه المسألة المهمة ، التى تتمحور حول أمور تتصل بالعلاقات بين الهوية والسلطة ، برغم ما يقوله لتشنر Lechner عام ١٩٩٠ . ولم يضع باوم مقولته فى أى الحالات ضمن مفهوم «النظام الكونى» ، علما بأن المسائل الخاصة بمدى تشجيع العولة للتجانس أو تأثيرها فيه ، مقابل التغير ، والتعميم مقابل التخصيص ، تتسم بالأهمية والتعقد .

ويشار فى معرض السجال الخاص بالتحديث أواخر الخمسينيات والنصف الأول من الستينيات ، إلى مسألة ما بعد الحداثة (*) ، أو ما بعد التحديث التى

(*) تسعى ما بعد الحداثة إلى تحطيم الأنساق الفكرية الكبرى ، والماركسية تحديداً ، وإلى الإعراض باسم الخصوصية والنسبية والحق فى الاختلاف عن الأسس والنتائج القيمية والعرفية والجمالية لأفكار الحداثة والتنوير ، إلى اعتبار التاريخ مفتوحاً على احتمالات متعددة . =

أثيرت بإسهاب . وانصب هذا بدوره فى السجال المتنامى بشأن المجتمع ما بعد الصناعى ، الذى أصبح جزءا من السجال الدائر فى السنوات القليلة الماضية حول الحداثة وما بعد الحداثة . وينوّه هنا فقط إلى أن مسألة ما بعد الحداثة نشأت ضمن السجال الخاص بالتحديث بمعناه الضيق فى المقام الأول ، حيث يتعلق بالفكرة البسيطة التى تذهب بأن علينا أن نكون «شيئا» بعد الحداثة ، كما عرفت بالمفاهيم الضيقة التى أشير إليها آنفا . وفى كتابى مع نيتل (Nettl and Robertson, 1966, 1968) ، حاولنا ، ضمن أمور أخرى ، أن نتجاوز هذا المنظور التبسيطى ، بالتأكيد على أن التحديث ، أو التقدم بالصيغة التى أخذتها بعض الأنظمة الشيوعية من الغرب ، كان أكثر مرونة وموضوعية ، وكذلك ثقافة ، من المنهج الذاتى الذى يتبعه كثيرون من منظرى الاتجاه السائد فى التحديث . ونشأ هذا فى شق كبير منه ، بسبب ما اعتبرناه طبيعة التحديث ، التى هى بالضرورة انعكاسية وقد حاولنا ، باستخدام أمثلة يابان ميجى (*) وروسيا بطرس

= ويمكن معاينة نشأة مفهوم «ما بعد الحداثة» كردة فعل لحالة التشوش التى أعقبت الحرب العالمية الأولى ، ثم كرديف فنى للفلسفة الوجودية بعد الحرب الثانية ، ليتطور مع دخول المجتمعات الغربية مرحلة تحول جديدة .

وخلال الستينيات ، بدأ المفهوم يأخذ مكانه فى التداول الأدبى والفنى ، احتجاجا على الجماليات الكلاسيكية ، وبالذات فيما يتصل بالفنون البصرية والموسيقى والسرديات وهندسة العمارة ، ليوحد بعدها لدى المشتغلين بعلم اللغة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم السياسة والفلسفة .

ومنذ عام ١٩٧٠ ، ارتبط بتفكيكية الفيلسوف الفرنسى جاك ديريدا J. Derrida ، التى اهتمت بعدم استقرار كافة أشكال الخطاب ، ورفض توريلاها الناجزة ، وشحوب المسلمات الثقافية التقليدية الكبرى ، ليدل ويشكل متزايد ، ليس فقط على الأشكال الجديدة المبتدعة من التعبير الفنى والأدبى والمعمارى ، بل لما يقف وراءها من مفاهيم تشكل مكونات ما بعد الحداثة ، من قبيل : الحساسية ، التفكيك ، التناص ، التجاور المناهض للتناسق ، وتزامن الأنماط والقيم والأمزجة والحضارات .

(*) «ميجى تينو» (١٨٦٧ - ١٩١٢) ، هو الاسم الذى اتخذته الأمبراطور «موتسو هيتو» ، حينما اعتلى عرش اليابان عام ١٨٦٧ بعد وفاة والده . وكانت البلاد وقتئذ فى حالة غليان ، إثر التنازلات التى قدمها «الشوجن» (وهو الشخصية الفعلية التى كانت تحكم اليابان ، فى الوقت الذى كان فيه الأمبراطور يحكم حكما اسميا) السابق «أيوموتش» للأجانب فى عام ١٨٥٤ ، مثل فتح بعض الموانئ للتجارة الأجنبية . وقد حدث فى أول حكم ميجى انقلاب أطاح «بالشوجنية» كنظام للحكم ، =

الأكبر ، تبيان أن من انضموا متأخرين لمشروع التحديث ، وفهموه بصورة أوسع مما فى نظرية التحديث السائدة ، كان لديهم استعداد خاص للوقوع فى العديد من العضلات التى تتعلق بأى من صور الحداثة ينبغى أن تقودهم ، ومن أين ينبغى عليهم اختيار أجزاء من تلك الصور ، فيما يتعلق بقضية الهوية القومية المهمة . وتحدثنا بالمثل عن الكثير من المجتمعات الأخرى التى تواجه هذه المآزق ، فى أجزاء أخرى من آسيا وأمريكا اللاتينية . وكانت مناقشتنا الممتدة لما أسميناه «موقف الميراث» فى المجتمعات التى استقلت حديثا فى العالم الثالث ، ترتبط ارتباطا وثيقا بهذا التأكيد العام على التحديث الانعكاسى (Nettl and Robert-son, 1968 : 63 - 128) . وقلنا إنه ليس من انضموا متأخرين هم وحدهم الذين شاركوا فى عملية المقارنة التفاعلية مع المجتمعات الأخرى ، بل فعلت الشئ نفسه كل المجتمعات المشاركة فى مشروعات التحديث ، وهو ما يجيز القول بأن التحديث صار مشكلة متنامية لكافة المجتمعات . وبينما كان تركيز كتابنا الواضح على المشكلة البارزة الخاصة بالعلاقات السياسية بين المجتمعات فى النظام الدولى ، فإن ذلك الكتاب استقى معلوماته إلى حد كبير من المنهج الدولى المقارن الذى أوجت به التفاعلية الرمزية (*) ، والبراجماتية بصورة أقل وضوحا .

= وأعاد للأمبراطور سلطاته بعد حرب أهلية قصيرة ، وذلك بالاعتماد على تأييد أغلبية «الدائميون» (اسم يطلق على كبار أشراف اليابان) ، ثم توجيه ضربة قاضية إلى الأقسام المحافظة منهم . وكان هذا الانتصار عاملا حاسما فى تقويض دعائم الإقطاع ، فأُمتت الأراضى التى كان يملكها كبار الأشراف ، وبدأت اليابان تدخل عصرا جديدا ، وسارت بخطى حثيثة نحو التصنيع واقتباس الحضارة الغربية .

(*) التفاعلية الرمزية هى اتجاه نظرى تأسس على تضافر جهود المشتغلين بالأنثروبولوجيا المعرفية وعلم الاجتماع وعلم النفس ، من أجل محاولة تقديم صور أدق للواقع الاجتماعى ، وفهم أعمق لثقافة المجتمع والسلوك الاجتماعى ، مما يمكن الحصول عليه باتباع الأسلوب التقليدى فى التحليل البنائى الوظيفى . وترتكز القضايا المحورية لهذه النظرية على أن عالم الإنسان الاجتماعى هو عالم تفاعل واتصال ، لأن العلاقات التى تربط الأفراد تبنى جامدة ، إذا اكتفينا بتحليلها من زاوية البناء الاجتماعى بما فيه من أنساق ونظم . ولأن الفرد يعيش فى عالم من الرموز والمعانى المحيطة به فى كل موقف يتعامل فيه مع الآخرين ، فإن هذه الرموز تمثل الركائز التى يعتمد عليها الاتصال =

كما أن طبيعة التحديث الانعكاسية صورت تصويراً جيداً من خلال الطريقة التي تحاول بها اليابان في الوقت الراهن فرض معايير «أعلى» للمجتمع على الولايات المتحدة الأمريكية ، وهو ما يجب على الأخيرة أن تستجيب له بطريقة أو بأخرى .

وفي أوائل السبعينيات ، ظهرت نظرية التحديث قوية ومؤثرة ، وسرعان ما أصبحت تحدياً شديداً للتأثير بالنسبة لتلك التي فهمت فهماً ضيقاً . وتعود بعض جنورها لأفكار ماركسية في الأصل ، وبخاصة ما يتعلق باستحالة «الاشتراكية في بلد واحد» . وجاءت نظرية الأنظمة العالمية ذات التفاصيل التاريخية ، (التي ورد نكرها لأول مرة بالتفصيل لدى إيمانويل فالرشتاين (Wallerstein, 1974 b) ، نتيجة لعدم رضاه عن نظرية التحديث التي فهمت فهماً ضيقاً ودرست المجتمعات دراسة مقارنة فحسب ، إذ جعلت المجتمعات الغربية هي المرجعية الأساسية ، مقابل النظر إليها باعتبارها أجزاء ذات نمط منظم من العلاقات فيما بين المجتمعات . ومسألة بلورة وتوسع ذلك النظام ، هي ما أولاه فالرشتاين والعديد من أتباعه اهتمامهم منذ أوائل السبعينيات ، حيث كان التأكيد الأساسي على العالم الآخذ في الاتساع ، الذي فهم على أنه النظام الرأسمالي للتبادل . ورغم أهمية كتاب فالرشتاين عن النظام العالمي ، فاعتقادي أنه أحادي ، وبه تداخل ، بطرق مستمرة أحياناً ، مع الأشكال الأخرى الخاصة بنظرية النظام العالمي ، التي أكدت على العوامل والعمليات الاقتصادية في خلق الظرف الكوني الحديث . ومن المهم الإشارة إلى أن بعض القضايا التي دفعت بفالرشتاين إلى نقد نظرية التحديث كانت موازية لتلك التي

= والتفاعل الإنساني ، وتلعب دوراً مهماً في استمماج الفرد مع الآخرين في المجتمع . وبهذا المقتضى ، يركز هذا الاتجاه على الذات ، من خلال دراسة الجوانب المعرفية والشعورية لسلوكها ، والتي تأخذ أشكالاً ظاهرة عبر التفاعل والتواصل بين الأفراد ، بواسطة البحث عن المقولات التي ينظمون بها الظواهر على أساسها ، كما تبدو في أحاسيسهم ، وعن العلاقات الجزئية بينهم ، والمتغيرة بحسب تغير المواقف والأطر الإدراكية والشعورية التي تحكمها .

وتعد دراسات عالم الاجتماع الأمريكي جورج هيربرت ميد (G. H. Mead ١٨٦٣ - ١٩٣١) من الأعمال الرائدة في هذا الاتجاه .

قدمتها مع نيتل فى النصف الثانى من الستينيات ، رغم الفروق الواضحة . فعلى الجانبين ، هناك عزم أكيد على إبخال بول العالم الثالث بقوة فى الصورة الكلية (Simpson, 1991) . وبدلاً من النظر إلى تلك الدول على أنها مثيرة لإشكاليات وفدت حديثاً إلى العالم أو النظام الدولى ، أو تتحرك داخله ببطء ، يتبنى كلا الموقفين وجهة النظر التى تقول إن هناك الكثير مما يجب الحديث عنه عن تكوين العالم برمته ، والطرق التى يتم بها إبخال المجتمعات المختلفة فى ذلك النظام ، وبذلك نجد أنه فى كلتا الحالتين كان هناك التزام محدد برؤية العالم ، بشكل أو بآخر ، على أنه يعرض خواصاً نظامية ، ولا بد للفروق أن تتضح بنفس القدر . وقد مضيت فى تطوير فكرة الانعكاسية المجتمعية ، ولا أرى أن العالم تجهده خواصه العمومية ، بينما تستمر نظرية النظام العالمى فى الجرى وراء فكرة النظامية ، حيث تتطلع إلى مستقبل عالمى اشتراكى ، بهدف التيسير على الرجال والنساء كي يصنعوا التاريخ «طواعية» . ومع ذلك ، فهناك ميل إلى المشاركة فى وجهة النظر التى تقول بأن إشكالية الانتقال من الجماعة المحلية إلى المجتمع العام القديمة ، التى أصابت نظرية التحديث التقليدية ، وجزءاً كبيراً من النظرية والبحث السوسولوجيين قبل تلك الأخيرة وبعدها ، وتشكل حالياً جزءاً كبيراً من «نظرية الحداثة» ، قد أسىء فهمها .

ووجهة النظر القوية التى قدمها فالرشتاين تقول بأن مشكلة الجماعة المحلية نتجت إلى حد كبير عن مجتمع عام رأسمالى عالمى متنامى ، وأن الانشغال بمشكلة الانتقال من الجماعة المحلية إلى المجتمع العام ، وهى بالأساس مشكلة داخلية مجتمعية ، جعل العلوم الاجتماعية تبدأ بداية غير موفقة بالمرّة (Waller-stein, 1991) . ولعلنى أشعر بشيء من التعاطف مع وجهة النظر هذه ، وإن اختلفت الأسس وتباينت الدرجة . وقد تتضح القاعدة العامة لموافقتى ، عبر توجه فالرشتاين نحو ما أسماه «واقع الفضاء الزمنى» (148 - 135, 1991) . وبينما أوافق فالرشتاين على أن مسألة فئات الزمن والفضاء ، التى نوقشت وتم التفاوض بشأنها ، ارتبطت ارتباطاً وثيقاً عبر قرون عديدة بـ «الخلق» اللامتناهية للعالم (بالمعنى العلمانى) ، يميل جيننز Giddens إلى الاعتقاد بأن التباعد الزمنى

من صنع عملية بناء ، تتسم رويدا بأنها غير ملزمة ولا تاريخية (Ury, 1991) . (لقد حاول جيدنز في معظم كتاباته الأخيرة أن يربط فكرة فصل العمل عن السياقات «المحلية» ، باعتبارها جانبا من جوانب الدخول في «الحدائث» ، ومن ثم الحدائث «العليا» ، بتأويل الحدائث وتحليلها . وسوف يناقش هذا الأمر في الفصل التاسع) . ومع ذلك ، فإن منهجى يختلف اختلافا شديدا عن منهج فالرشتاين . فبالنسبة لى ، لا افترض أن بإمكان المرء ، أو لنقل أنه ينبغي عليه ، أن يتغاضى عن أهمية إشكالية الانتقال من الجماعة المحلية إلى المجتمع العام ، باتباع التفكير التحليلي الصرف . إن هذه الإشكالية ، والتعبير المعاصر عنها باستعمال أفكار مثل مشروع الحدائث ، ليست مجرد مسألة تحليلية . فهي في مختلف الأحوال قد أمدتنا بطريقة أو بأخرى بمعلومات عن واقع العالم الذى ندرسه ، والنظريات التى تكونها عنه . وأرى أن شيئا ما مثل الأرضية المشتركة ينبغي إقامته بين هؤلاء الذين يؤكدون على عمومية العالم ، وهؤلاء الذين يميلون إلى الاعتقاد بأن الاتجاهات الحالية نحو وحدوية العالم ، كما صدرت عن نسق معين من المجتمعات ، كأحد ثمار التحول من «التقليدى» إلى «الحديث» والتنظير الخاص به .

ويتعلق الأمر بالقضية الأولى ، أى عمومية العالم ، فى استمرار السجال حول العولة . فبينما نجد أن السجال الخاص بالكونية والحدائث بمعناها الواسع ، وكذلك معناها الخاص بما بعد الحدائث ، له أهميته المؤكدة ، فإن المحاولة الصريحة لـ «رسم خريطة» العالم بأكمله ، تظل هى الأقدم . ولابد للمرء أن يضع تميزا تقريبا ، على ألا يكون بكل تأكيد صعبا أو سريعا ، بين هاتين المحاولتين اللتين أبرزهما جيدنز بوضوح (١٩٩٠) - والطريقة التى جرى بها تنظير العولة فى إطار السجال الأخير والسائد نسبيا فى النظرية الاجتماعية العامة . ولابد من إضافة أحد العناصر المعقدة الأخرى : ففالرشتاين وآخرون غيره من منظرى الأنظمة ليسوا بأى حال على رأى واحد فى تحليلهم للتكوين الكونى - (Chase Dune, 1989) . ونجد أنه فى السياق الحالى على الأقل ، يتعلق معظم النمط العام لتباين داخل مجموعة الأنظمة الدولية الشاملة بقضية معظم النمط العام

للتباين داخل مجموعة الأنظمة الدولية الشاملة ، بقضية الشروط التي تكون بها النظام العالمي المعاصر في الواقع . وهذه إلى حد ما مسألة امتداد تاريخي وكذلك عمق تاريخي . فالحقيقة أن إحدى نقاط الاختلاف والتنافس لا تتبدى فقط في نظرية الأنظمة العالمية لدى قالرشتاين ، بل كذلك في المدارس المنافسة الخاصة بالتأويلات الاقتصادية لأصول النظام العالمي ، وربما بصورة أكثر أهمية ، تتعلق بعصر النظام العالمي ، أو الأنظمة العالمية . واستخدام صيغة الجمع أمر ضروري ، لأن مفهوم «العالم» لا ينطبق بالضرورة في نظرية النظام العالمي على العالم أجمع . ولا حاجة إلى القول بأن هذا العالم هو موضع تركيزنا في هذا الكتاب . وعلى هذا النحو ، انشغل قالرشتاين انشغالا خالصا تقريبا بإنشاء العالم الحديث منذ القرن الخامس عشر ، فيما يتعلق بالنظام العالمي الحالي . ومع ذلك ، فهناك نزاع حول مدى زيف إنشاء هذا النظام العالمي الرأسمالي ، وإلى أي حد تقدمته تطورات سابقة ، أو حول أي منهما ، وكذلك حول تطبيقات ما ذكره قالرشتاين عن الظروف «ما قبل الحديثة» ، أي ما قبل القرن السادس عشر . ونجد في نظرية الأنظمة العالمية أن ما نفهمه عادة على أنه فكرة الحداثة ، تحييه وتميته إدعاءات تكوين النظام الذي يزداد عالمية . فالرأسمالية لدى قالرشتاين تصبح أقوى بتطور النظام ، ويتزايد الدور الذي تقوم به المجتمعات في النظام العالمي ، نتيجة لمواقعها في تقسيم العمل الخاص بهذا النظام . وتنساب العلاقات السياسية والعسكرية ، بالطريقة التي تحددها هذه العلاقات الاقتصادية الجوهرية ، بينما نجد أن الثقافة ، بما في ذلك الدين ، ظاهرة ثانوية إلى حد كبير . إلا أن الثقافة ليست غير ذات أهمية في كتاب قالرشتاين ، ذلك أنها تقوم بدعم النظام الذي يزداد عالمية وتحافظ عليه ، بطرق غامضة في كثير من الأحيان .

وكما ذكرت قبلا ، فإنني أرى أن هذا النظام أحادي . وهذا الاعتراض أبداه غيري من منتقدي نظرية الأنظمة العالمية . إلا أن هؤلاء المنتقدين لم يقدموا في الغالب مفهوما بديلا لما يسميه قالرشتاين بالنظام العالمي المعاصر ، وهي تسمية أراها مضللة . فالطريقة التي أتحدث بها عن العولة ، من ناحية أخرى ، تتمحور

حول مثل هذا المفهوم ، الذى يشمل التعامل مع فكرة الكونية تعاملًا جادا . وبينما قد يكون من المريح التحدث عن نظام عالمى أو كونى ، فإن جزءا كبيرا من تفكيرى يتركز حول محاولة رسم الخطوط العامة الرئيسية للعالم ككل . وبذلك يكون مفهوم العولة كما يستخدم فى هذا الكتاب محددا ، إلا أنه أكثر اتساعا وانفتاحا ومرونة من مفهوم فالرشتاين الخاص بالنظام العالمى . ومع أن تحليل العولة وتحليل الأنظمة العالمية تجمعهما بضعة أشياء مشتركة تتسم بالأهمية ، فإنهما يعتبران منظورين متنافسين .

ثانيا - علم الاجتماع ومشكلة العولة :

جعل المنظرون الاجتماعيون وعلماء الاجتماع فى القرن التاسع عشر ، من أمثال أوجست كونت A. Conte وسان سيمون Saint - Simon (*) وكارل ماركس K. Marx ما يسميه كثيرون الآن بالعولة ، محور عملهم التحليلي ، وكذلك السياسى . وفى الحقبة المتأخرة مما يسمى بعلم الاجتماع الكلاسيكى ، أصبح الموقف شديد التعقيد على الجبهة السوسيولوجية . ويعود ذلك فى المقام الأول إلى تشعب جهاز الدولة القومية وتوسيعه وتقوية النزعة القومية . وبذلك

(*) فيلسوف اجتماعى فرنسى (١٧٦٠ - ١٨٢٥) . ولد فى باريس لأب كان يحمل لقب كونت ، وقام على تربيته جان دالامبير J. D'Alembert ، وتابع دروسا فى مدرسة الهندسة العسكرية . خلال الثورة الفرنسية ، كان وثيق الصلة باليعاقبة ، وتنازل عن لقبه لىسمى «المواطن الصالح» ، وشغل منصب سكرتير مجلس الطبقات ، واعتقل وكاد يعدم أيام روبسبير ، وشارك فى حرب الاستقلال الأمريكية .

قبل انعقاد مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ ، لتسوية مشكلات أوروبا بعد حروب بونابرت ، أعد مشروعا يرمى إلى إعادة تنظيم المجتمع الأوروبى وإقرار السلام فيه . أصدر عددا من النوريات ، من أبرزها صحيفتى «الصناعة» و«السياسة» . ورأى أن تطور المجتمع يمر على التوالى حسب فترات عضوية يسودها الإنشاء ، وأخرى حرجة يسودها النقد والتوثب نحو الجديد ، وأن الثورة الفرنسية التى قامت عام ١٧٨٩ تسجل نهاية آخر حقبة من حقبة النقد والهدم ، ومن ثم فإن المهمة الماثلة أمام العالم عامة ، وفرنسا بخاصة ، هى بناء نظام جديد ، حدد معالمه فى التصنيع والعلم ، وتسريح الجيوش ، وإلغاء الملكية الوراثية ، وتحرير النساء ، والجمهورية ، والحكومة العالمية ، وإلغاء صراع الطبقات ، وتكريس الفلسفة الوضعية .

واجهت علماء الاجتماع الكلاسيكيين مشكلة ذات وجهين ، تخص تزامن «النزوع القومي» و «العولمة» . ويمكن القول بأن علم الاجتماع الحديث ولد من هذا المأزق ، وربما اعتبرناه إلى حد ما من ضحايا المأزق .

دعونا إذن نستعرض على عجل تاريخ علم الاجتماع فى ضوء ذلك . ونحن بذلك سوف نجد ، فى معظم مراحل هذا العلم المهمة ، أنه كانت هناك حالات من الانفتاح على تنظير العولمة ، وحالات من الانغلاق كانت بمثابة عوائق فى سبيل مثل هذا التنظير .

ورغم أن هناك الكثير فى كتابات بوركايم وقيبر وزيميل ومعاصريهم ما يوحى باهتمام محدد بالعولمة وتوابعها ، فإنهم غالبا ما كانوا يركزون على مشاكل «المجتمعية» (وإن كان زيميل حالة فريدة) ، على الأقل فى حدود اهتمام الزمن المعاصر لكل منهم . ومن هذه الزاوية ، حظى ما نسميه الآن حداثة ، بقدر أكبر من الصراحة ، وبالكثير من الاهتمام ، حيث يتضح هذا بجلاء فى كتابات قيبر . وكان العمل داخل حدود علم الاجتماع التقليدى يتضمن ، بطريقة مضللة ، التركيز على شئون المجتمعات الحديثة الداخلية فى المقام الأول ، وهو المنظور الذى كان يدعمه إلى حد كبير ظهور علم العلاقات الدولية («العلم الممل» الجديد) فى فترة علم الاجتماع الكلاسيكى الرفيع . وبذلك تعامل علم الاجتماع ، وكذلك الأنثروبولوجيا ، مع المجتمعات تعاملًا مقارنا فى كثير من الأحيان ، بينما تعاملت العلاقات الدولية (وأجزاء من العلوم السياسية) معها تعاملًا تفاعليا ، إلى جانب العلاقات بين الأمم . وسوف نتناول بعض جوانب هذا التقسيم ونتأمله فى الفصول التالية .

وقد أصاب الارتباك موضوع الفصل بين ما هو داخلى وما هو خارجى ، ببطء فى البداية ، ثم بسرعة فى السنوات الأخيرة . ومن هذا الارتباك ، انبثق الاهتمام الحالى والمتنامى بالعولمة ، وهو الذى قامت فيه حقول أكاديمية جديدة مثل الاتصال والدراسات الثقافية بأشوار مهمة . والاهتمام بظاهرة العولمة له أوجه متعددة : فهناك أعداد متزايدة من الحركات والمنظمات وجماعات المصالح لها

وجهات نظرها الخاصة بالعولة ، إلى جانب اهتمامها بها . بينما نجد أن «المحطين» ، ممن لا يمكن فصلهم ببساطة عن «المشاركين» ، لهم اهتماماتهم المختلفة بتلك القضية . كذلك أضحت «العولة» مكوناً مهماً من مكونات الإعلان . كما أنها أصبحت في الوقت نفسه أمراً يحظى باهتمام كبير عند وضع المناهج الدراسية في الكثير من الأنظمة التعليمية ، إلى جانب اهتمام منافس بالتعليم متعدد الثقافات – أو بالأحرى «ما بعد الحداثي» .

ويذكر ألبروف (Albrow, 1990, 6 - 8) أنه بالإمكان تحديد خمس مراحل في تاريخ علم الاجتماع ، على أن ندرس آخرها من داخل الاهتمام الحالي بالعولة : النزعة العالمية ، وعلوم الاجتماع القومية ، والنزعة الدولية ، ثم التوطين ، فالعولة . ورغم ما لدى تحفظات على هذا النسق ، فهو في مجمله طريقة مفيدة لدراسة تاريخ علم الاجتماع فيما يتعلق بفكرة العولة .

وفي إشارة إلى ما يسميها المرحلة العالمية (1990, 6) ، ينوه ألبروف بأمل علم الاجتماع المبكر : «في تقييم علم عن البشرية ، ومن أجلها ، يقوم على مبادئ لا ترتبط بالزمن ، وقوانين جرى التحقق من صحتها» . وهذه المرحلة يراها تمتد بجنورها إلى عصر التنوير ، الذي أكد على أفكار الإنسانية والأخوة والكلية بالطبع . وقد بلغت أقوى أصدائها في فلسفة وعلم اجتماع سان سيمون وكونت من ناحية ، وماركس من ناحية أخرى . وينكر ألبروف أنها علم اجتماع تأثر تأثيراً كبيراً بالعلوم الطبيعية ، وإن كان ينبغي إضافة أنه بخلاف العلوم الطبيعية ، كان في عقل اثنين من ممارسيه المشهورين ، سان سيمون وكونت ، مكون عملي قوي ، سعياً فيه ، وإن اختلفت طرقهما ، لتوسيع الشروط الامبيريقية ذاتها التي يمكن تطبيق أنساقهما المعرفية عليها . وبذلك لم تكن مرحلة الفكر العلمي الوضعي المزعومة ، مضمونة ضماناً تاماً حتى في المجتمعات الغربية «العقلانية» ، ناهيك عن سائر بلاد العالم ، نون بذل عمل إضافي . ومن المفارقات أن البعض ظن ضرورة وجود نوع جديد من الدين ، ليس فقط من أجل توفير إحساس بالنظام والالتزام بـ «حياة حقيقية» ، بل كذلك للمحافظة على الالتزام العلمي ، بتحليل

كلى ومؤسسى للبشرية ، وتوسيع مداه . ووضع سان سيمون برنامجا لإعادة تنظيم المجتمع الأوروبى : «الذى كان فى الحقيقة رائدا ، ويتناسب مع عصره ، ويخص الحكم العالمى فى المستقبل» (Merie, 1987 : 7) . وعرضت أفكاره عرضا مفصلا تحت عنوان «الكون» Globe ، يمكن تحديد مداه من خلال ما قاله أحد تلامذته ، الذى كتب قائلا : «إن حقبة السياسة العالمية بدأت بحقبة الاتصال بين الأمريكيين والآسيويين ، وبين المسيحيين والمسلمين» (Merie, 1987, 7) . وكتب تلميذ آخر قائلا : «إن هناك فى واقع الأمر فرعا واحدا عظيما من فروع المعرفة ، هو فرع الإنسانية الذى يشمل كل شىء ويلخص كل شىء» (Merie, 1987 : 7) . بل إن أتباع سان سيمون كانوا ضالعين فى واقع الأمر فى مشروعات كبرى من أجل التنظيم «العالمى» ، بما فى ذلك شق قناة السويس واستعمار الجزائر .

وكما أورد تيرنر (Turner, 1990 : 344 - 348) ، فقد رأى سان سيمون أن هناك علاقة بين أى شكل جديد من أشكال العلم الاجتماعى ، أو بالأحرى إقامة دراسة المجتمع على أساس علمى من ناحية ، والوصول إلى «الكونية» من ناحية أخرى . إذ كان سان سيمون يعتقد فى الأساس أنه من المستحيل أن يكون هناك علم للمجتمع دون توحيد البشرية ، والعكس صحيح . وهذا الاتجاه العام فى فكر سان سيمون كان بمثابة جوهر دفاع كونت المتزامن عن علم المجتمع الوضعى ، الذى أطلق عليه «علم الاجتماع» و «دين البشرية» . ويتسم برنامجا سان سيمون وكونت ، من وجهة نظرنا ، بكونهما خليطا من النزعة العلمية المفرطة (*)

(*) هى نزعة ترى بأن العلم قادر على معرفة كل الظواهر ، وعلى وضع حل لكافة المشكلات الواقعية ، وتهدف إلى جعل العلم بمفهومه الأبيريقى هو الشكل الوحيد والمطلق للمعرفة . ولدى هابرماس ، تعنى هذه النزعة الاستخدام المزيج للعلم كوسيلة ، عبر التطور التكنولوجى لوسائل الاتصال فى الوصول إلى الجمهور ، بمضاعفة الحافز الذهنى نحو الإيمان بالعلم كنزعة نهائية ، وبوساطة وسائل علمية ، لتأمين هدف نهائى هو إبقاء الهيمنة الرسمية والفكر الرسمى للدولة والمؤسسات ، باعتباره نتاجا علميا يواكب نتائج الحضارة العلمية المزدهرة صناعيا .

والبيوتوية ، وإن كان ينبغي أن نعتبر سان سيمون بيوتويا بنفس القدر الذي يراه عليه نوركايم (220 : 1962) ، وعلينا أن نطبق المفهوم نفسه على نزعة الصناعية . ذلك أن سان سيمون كان يعتقد أن الصناعية هي التي تروج للمواطنة العالمية والكونية . أما منهج ماركس ، فكان مختلفا بالطبع ، رغم تأثره بسان سيمون . وكان ماركس يوافق عموما على أن الجمع بين العمل والصناعة على نطاق كوني ، سوف ينتج عنه سلام . غير أن تصوره لسبيل تحقيق ذلك كان أكثر تعقيدا من تصور سان سيمون . فالرأسمالية باعتبارها نمطاً محدداً للإنتاج ، سوف تسمح بوجود أرضية للكونية على نطاق العالم . وفي النهاية ، سوف تتكون البروليتاريا ، باعتبارها طبقة وقع عليها الاستغلال ، وإن كان من المحتمل أن تصبح طبقة عالمية في إطار الرأسمالية التي تزداد اتساعا ، وتقيم أهمية بروليتارية .

ونجد أن ألبروف في حديثه عن «مرحلة» علوم الاجتماع القومية (6 : 1990) ، يهتم بـ «تأسيس علم الاجتماع على قاعدة مهنية في أكاديميات العالم الغربي ، وخاصة ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة ، وإن ظهر كذلك في إيطاليا وبريطانيا وأسبانيا والدول غير الغربية كاليابان» . وبينما يرى أنه لم يتم التخلي عن «الطموحات العالمية» ، فهو يؤكد أن «المنتجات الفكرية ... اكتسبت صفات الثقافة القومية شديدة الوضوح» وأصبحت الصلات المهنية حبيسة إلى حد كبير داخل الحدود القومية . وبذلك نجد أن التحام علوم الاجتماع القومية مع «بقايا العالمية» نجم عنه : «البحث عن هيمنة ثقافية مانعة ، ليست ببعيدة عن الطموحات الإقليمية الإمبريالية الخاصة بالدول القومية المرتبطة بالثقافة الأم» . وهناك الكثير مما يمكن الموافقة عليه في هذا الوصف ، غير أنني أعتقد أن ألبروف يبالغ في التمييز بين المرحلتين الأولى والثانية . فلا شك أن المرحلة الأولى العالمية اهتمت مباشرة بالإنسانية ككل ، وكأنها لم تفرق بين مصادر الرسالة العالمية . غير أن سان سيمون وكونت لم يقدموا وجهة نظر فرنسية على قدر من التميز بشأن هذا الكل . وفي المرحلة الثانية الخاصة بعلوم الاجتماع القومية ، فإننا نرى في عمل نوركايم استمرارا لاتجاه القرن التاسع عشر – الذي نجده

على سبيل المثال فى كتابات جون ستيوارت ميل I. S. Mill (*) وكارل ماركس ، فى الميل إلى صوغ نظرية «عالمية» ، عن طريق نسج الأفكار الرئيسة المأخوذة مما كان مفهوما أنها تقاليد غربية «سامية» . وهكذا يسعى بوركاييم فى نظريته حول المعرفة الاجتماعية إلى اصطناع مثالية ألمانية وامبيريقية (**) بريطانية . ولكن الواقع أن نتيجة الاصطناع كان مركبا فرنسيا عقلانيا ، وإن جاز القول أنه رغم عمله داخل إطار قومى من المرجعية ، فقد كان مهتما بفكرة العالمية ، وهو ما ساعد عليها لاحقا .

(*) فيلسوف وعالم اقتصاد انجليزى (١٨٠٦ - ١٨٧٣) . يعتبر الترجمان الرئيسى فى القرن التاسع عشر لما يسمى بالمنطق الاستقرائى . ومناهجه الأربعة المشهورة فى البحث التجريبي لا تغدو أن تكون فى الواقع صيغة محوكة لجداول فرنسيس بيكون فى الحضور والغياب والدرجات . يعزى إليه تجديد وتعديلذهب النفعى لدى بنتام ، ليكيفها مع القانون والسياسة . وقد اهتم ، علاوة على ذلك ، بتطبيق مبادئ فلسفته فى أعمال شتى أخرى تشهد على سعة تفكيره ، وليبراليته ، ولكن أيضا على منهجيته المسرفة .

فى كتابيه «محاولات حول بعض مسائل الاقتصاد السياسى غير المحلولة بعد عام ١٨٤٤ ، و «مبادئ الاقتصاد السياسى» عام ١٨٤٨ ، عرض لأسس الاقتصاد السياسى ، منظورا إليه من خلال تطبيقاته العالمية على قضايا العصر السياسية والاجتماعية الكبرى . كذلك يعد كتابه «عبودية النساء» عام ١٨٦٩ بمثابة إعلان عقلانى وبلغ عن الوضع الفعلى للمرأة فى التاريخ ، وهجوم على استعبادها القانونى .

(**) الامبيريقية هى اتجاه فى نظرية المعرفة ، برد المعرفة إلى الاحتكام للواقع ، بواسطة ملاحظته واختباره .

وتفترض الامبيريقية أنه باستطاعة الإنسان أن يعرف الأشياء الناتجة مباشرة عن إدراكه الحسى وخبرته فقط ، ويسود هذا الاتجاه فى ظل قناعات شخصية للباحث ، يمكن أن تعبر عن نفسها باستقلال عن التصورات السائدة .

وفى علم الاجتماع ، يستعمل هذا المفهوم غالبا على سبيل النقض أو القصور ، ليعنى غياب الإطار النظرى للبحث ، والتركيز الضيق التفلق على مشكلة بعينها ، والاعتماد الغالب على تقنية الاستمارة ، وحساب النسب والمتوسطات ، بما يبدو وكأن حضور الرقم كاف فى حد ذاته لإثبات العلمية . وقد اهتم مفكرو مدرسة فرانكفورت بنقض هذا الاتجاه ، لما رأوا فيه من مبالغة فى الاحتكام للواقع ، وتقليله من أهمية التجريدات والنظريات العلمية فى المعرفة ، وإنكار الدور الإيجابى والاستقلال النسبى للفكر ، خاصة مع عدم وضوح المعطيات المتوفرة ، أو عدم التأكد من قياسها .

أما المرحلة الثالثة ، التي يسميها ألبروف الدولية ، فقد بدأت كما يقول بعد الحرب العالمية الثانية ، مع انهيار علوم الاجتماع القومية ، والكارثة العامة الخاصة التي نجمت عن الحريين العالميتين . والدولية في العلوم كانت «أمراً مسلماً به» ، وإن بدت مقسمة تقسيماً أساسياً ، يكاد يكون مقابلاً لتقسيمات الحرب الباردة ، بين «فرضية تحديث شاملة ، خاصة بصيغة بارسونز الأمريكية» و «الأممية» التي اقترحتها البروليتارية (*) الماركسية . ولا يقدم ألبروف أية مرحلة ، ولو انتقالية ، بين مرحلة علوم الاجتماع القومية ، التي يبالغ في إنهاؤها ، ومرحلة الدولية التي يمكن أن تجعل مرحلة علوم الاجتماع القومية تمتد من أواخر القرن التاسع عشر حتى فترة ما بعد عام ١٩٤٥ ، وهذا كلام غير مقنع . ذلك أنه في العشرينات ، بل وفي الثلاثينات ، أصبحت مشكلة النزعة النسبية حاضرة حضوراً تاماً لأول مرة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . ففي علم الاجتماع ، نجد لأول مرة محاولات ماكس شيلر M. Scheler و كارل مانهايم K. Mannheim للتعامل تعاملًا مباشرًا مع قضايا النزعة النسبية ، أو نسبية الآراء ، لا نسبية المنظورات . كذلك فالمؤكد أن زيمل جعل من النسبية مكوناً أساسياً في تأويله للحدث ، ولكنه لم يواجه مشكلة النزعة النسبية أو النسبية الكونية كما فعل شيلر (Stark, 1958) . وبينما كان علم اجتماع المعرفة البراجماتي الخاص بمانهايم موجهاً في ظاهره إلى النزعة النسبية ، والنسبية بين المجتمعية ، فقد يكون هناك

(*) مثلت الأممية البروليتارية ، أو الأممية الاشتراكية ، واحدة من مبادئ أيديولوجيا الأحزاب الماركسية وسياساتها . وهي تنعكس في تضامن الطبقة العاملة في كافة الأمم ، عن طريق وحدة أفعالهم والتنسيق بينهم ، ومساعدة بعضهم البعض ، ودعم أحدهم للآخر . وتتعلق من ظروف الصراع الطبقي ، حيث يترتب على الطبقة العاملة للأمة المعنية أن تناضل لا ضد بورجوازية بلدها فحسب ، بل وضد بورجوازية البلدان الأخرى ، دون الإخلال باستقلالية فصائل الطبقة العاملة الوطنية ، وبحقها في الحل المستقل لشئونها الخاصة .

وكان ماركس وإنجلز أول من صاغوا مبادئ هذه الأممية ، في «البيان الشيوعي» عام ١٨٤٨ ، حيث اعتبرها ليست مجرد عنصر رئيسي في استراتيجية الحركة الاشتراكية فحسب ، بل هي أيضاً التعبير عن نزعتها الإنسانية الثورية .

بعض الشك في أن اهتمامه العام بالتغلب على تلك المشاكل أو حلها ، كان واحداً من تجليات اهتمام أكثر اتساعاً وانتشاراً بفكرة التناسب . وكانت تلك كذلك فترة ظهور الآراء الأنثروبولوجية النسبية ، مقابل اتجاهات النشوءية ، أو التاريخانية ، أو الانتشارية (*) الخاصة بالأنثروبولوجيا السابقة على ذلك . وإجمالاً لا ينبغي أن تقودنا العالمية الظاهرية إلى القول بأن ذلك الاهتمام بالمشاكل الناشئة عن العولمة لم تكن موجودة . وبذلك يمكن اعتبار الاهتمام المتزايد بالفرقة النسبية ، تعبيراً عن مشاكل أثارها الانضغاط الكوني ، وكذلك تبلور أيديولوجيات النظام العالمي المميّزة من مثل الفاشية الألمانية ، والفاشية اليابانية الجديدة ، والشيوعية ، و «تقرير المصير» الخاص بوودرو ويلسون W. Wilson . وقد نشأت تلك الأيديولوجيات في ظل التسارع الكبير الخاص بعملية العولمة ، التي كانت قد بدأت أواخر القرن التاسع عشر ، وهو ما سوف أتناوله في صفحات تالية .

(*) تنهض الانتشارية على أن التنمية يمكن تحقيقها من خلال انتقال العناصر المادية والثقافية السائدة في الدول المتقدمة إلى الدول النامية . وهذا يعنى بطبيعة الحال أن على الدول الأخيرة أن تشهد عملية ثقاف إذا ما أرادت تحقيق التنمية . كذلك يفترض هذا الاتجاه أن العناصر الثقافية تنتقل أولاً من عواصم الدول المتقدمة إلى عواصم الدول النامية ، ثم تنتشر بعد ذلك في عواصمها الإقليمية ، إلى أن تسود في النهاية كل مناطق هذه الدول . والجديد الذي يميز هذا الاتجاه هو اهتمامه بالعلاقات الاقتصادية والسياسية بين البلدان الغربية وبقية أجزاء العالم . كذلك ظهرت أفكار وتصورات مختلفة تؤكد أهمية هذه العلاقات ، منها ما يذهب إليه البعض من أن التأثير الذي تمارسه الدول الغربية على غيرها سوف يؤدي بالأخيرة إلى أن تصبح ، بشكل أو بآخر . معاكسة للأولى . ولا يستند ذلك فقط إلى مجرد الافتراض بأن الدول النامية قد تتجه إلى النموذج الغربي من التنمية ، بل يستند أيضاً إلى القول بأن الدول النامية لا يمكن إلا بأن تحتذى نموذج المجتمع الغربي ، بما يشي بأن العلاقة بينهما سببية وذات اتجاه واحد .

ويستند أصحاب هذا الاتجاه إلى بعض أفكار وتصورات ماركس حول التوسع الذي تحققه الرأسمالية في مختلف أنحاء العالم . أما في صورته غير الماركسية ، فهو لا يميل إلى تأكيد أو إبراز الجوانب الاستعمارية للتوسع الرأسمالي الأوروبي ، بل إلى تأكيد تأثير التكنولوجيا والسلع والأفكار والقيم الغربية في الدول النامية .

ويبين ألبروف نقطة مهمة بشأن عالمية الفترة التالية لعام ١٩٤٥ ذات الشقين .
ولعلى أضيف نقطتين مترابطتين : الأولى ، هي أنه من المفارقة أن يقدم ألبروف
لبارسونز على أنه يمثل موقفا متطرفا ، فيما يتعلق بـ «الاختراق العالمى المتزايد
للعقلانية الغربية» التى يعبر عنها بصفقتها فرضية تحديث شاملة . وواقع الأمر أن
بارسونز أمضى حياته العملية بكاملها كدحا فى مقاومة علوم الاجتماع التى تقوم
على العقلانية الذرائعية ، وكانت فى كل الأحوال تصورا جرمانيا لا لبس فيه
للمشكلة . أما الثانية ، فهى بما أنه من المحتمل أن تكون «نظرية التحديث» قد
أغرته ، ورغم أنه كثيرا ما يصنّف على أنه مؤيدا لها ، فقد كان يصبر يوما على
أن الحرب الباردة سوف تنتهى بنشر الديمقراطية فى الأقطار الشيوعية ، وتعميم
العالمية الخاصة بها (Parsons, 1964) . كما أنه أكد على أنه من خلال تلاق
لجماعية الشيوعية وفردية الرأسمالية ، يمكننا تجاوز الحرب الباردة . وكون هذا
التلاقى غير متساوق (مصلحة الغرب) لا يرتبط ارتباطا وثيقا بالسياق الراهن ،
كما أنه ليست هناك نقاط ضعف ما فى تصوراتهِ . أما ما يرتبط بذلك ، فهو أن
ألبروف يندرج بين من يقع عليهم اللوم فيما يتعلق بالترويج لوجهة نظرا أحادية
فى مجال «العالمية» . إلا أن الفكرة العامة التى تذهب إلى أن نظرية التحديث فى
الخمسينيات والستينيات كانت تمثل الشكل السائد لـ «العالمية» الغربية ، تتسم بالدقة .
وسوف أقدم إضافتين فقط : الأولى ، هي أن لنظرية التحديث جنورا أعمق مما
يدعيهِ ألبروف . وبعبارة تماما عن كونها جزءا لا يتجزأ من مشاكل الجماعة
المحلية والمجتمع العام ، فقد كان لها أساس أكثر التصاقا بعلم الاجتماع
التطبيقي ، الذى لقي تشجيعا فى الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الثانية .
والواقع أن علم الاجتماع هناك شب عن الطوق من خلال احتراف المشتغلين به
وتوجهاتهم الوطنية أوائل الأربعينيات ، وكان لبارسونز دور مهم فى هذا
الخصوص . وعلى وجه التحديد ، تكمن الأصول المباشرة لنظرية التحديث أبان
الخمسينيات والستينيات فى محاولة الحلفاء ، وبالذات الأمريكين ، فرض
الديمقراطية على ألمانيا (الغربية) واليابان . وكان مناخ الأربعينيات الخاص
بالحرب العالمية الثانية ، هو الذى نجد فيه ، وبطريقة مثيرة ، سياقاً ترعرعت فيه

فكرة «التحديث» . أما الإضافة الثانية ، فهي أن فكرة العالم الثالث تعود بعض أصولها شديدة الإشكالية إلى نموذج الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون الخاص بـ «عالم قرر مصيره» الذي عرضه في باريس نهاية الحرب العالمية الأولى . وفي الوقت نفسه ، تمثل مبادئ ويلسون واحدة من أسس الانشقاقات في السياسة العالمية الخاصة بالقرن العشرين . ومن وجهة نظر أخرى ، سعى ويلسون إلى تخويل كلى الخصوصية .

وطبقا لما يقوله ألبروف (7: 1990) ، كانت المرحلة الرابعة وهي مرحلة «التوطين» indegenization ، تتمحور حول بلورة العالم الثالث . وهو يدعو إلى ضرورة التمييز بين هذه المرحلة ومرحلة علوم الاجتماع القومية . غير أنه لا يقدم تفسيراً مقنعاً بالفرق بينهما . وفي محاولة مني لإدخال بعض التحسينات على تصويره لتلك المرحلة ، أقول إنها كانت ، ومازالت إلى حد كبير ، مرحلة حاول فيها ممارسو علوم الاجتماع القومية في الغالب إدخال هذه العلوم الخاصة بهم في علم اجتماع عالمي . ومن الواضح أن مثل هذه المحاولة تتطلب تواصل مع لغة عالمية ما (*) (Archer : 1990) . ولا معنى لإنتاج وجهة نظر تتسم بالخصوصية ، ما لم تكن هناك رغبة في الانسحاب من العالم . وحتى في هذه الحال ، قد تكون الطريقة التي يتم بها الانسحاب مقيدة بالخطاب المعاصر . ومع ذلك ، فإن قدرا

(*) بدأت الدعوة إلى لغة عالمية في القرن السابع عشر ، على أيدي جماعة من المفكرين الفلاسفة الذين لمسوا القصور في اللغات القومية المحلية . ولم يكونوا يطمعون في أكثر من الاهتمام إلى لغة نموذجية سموها باللغة الفلسفية أو المنطقية ، ومن ثم لم يوجهوا عنايتهم إلى اللغة العالمية بمعنى تلك اللغة التخاطبية التي تيسر الاتصال بين الناس في شئونهم العامة . ثم استمرت الدعوة إلى خلق لغة عالمية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وكثرت المحاولات وتعددت حتى أصبحت في حدود (٢٢١) لغة اقترحها أصحابها أو مبتدعوها لتكون تلك اللغة العالمية التي تتطلع إليها الإنسانية . غير أن معظم هذه المحاولات قد وثقت في مهدها . ولعل من أشهر المحاولات في هذا الصدد ، لغة «السبرانتو» التي اعتمدت في تشكيلها على لغات أربع ، هي اللاتينية والإنجليزية والفرنسية والألمانية . وقد وضعها لغوي بولندي عام ١٨٨٧ هو «لازاروس زامنهوف» L. Zamenhoff ، لكنها بدورها لم تستطع الصمود . ولعل شيوع القوميات الحديثة أو تكونها على أساس اللغة ، كان من العوامل التي صرفت الناس عن فكرة اللغة العالمية .

كبيراً من «التوطين» فى علم الاجتماع يهدف إلى تعظيم الخطاب السائد وتنقيحه ، من أجل جعل علم الاجتماع «المحلى» موجوداً بشكل محدد على الساحة الكونية . ويؤكد ألبروف على صفتين بارزتين اتسم بهما توطين علم الاجتماع فى العالم الثالث ، عند تطوره فى السبعينات ، هما : معارضة المفاهيم والمناهج الأجنبية ، وخاصة الغربية منها ، والتأكيد على التراث الثقافى القومى الملحوظ ، وإن بدا الميل الشديد نحو النموذج الماركسى . وعلى أية حال ، يمكن تصوير حركة التوطين العامة على هيئة اتجاهات مميزة تميزاً نسبياً . أحد هذه الاتجاهات نجده فى سياقات أمريكا اللاتينية (التي لا يناقشها ألبروف) ، حيث لم ترفض النظريات والمناهج والأفكار الجوهريّة الغربيّة تماماً ، بل إن طرق التفكير «الغربية» بعينها ، كالهيجلية والماركسية فى المقام الأول ، وما بعد الحداثة مؤخراً ، جرت الاستعانة بها لتعليل عملية «التبعية» (*) ، ولإنتاج شكل من أشكال التطبيق العملى فيما يتعلق بالتغلب على الحرمان . إذن فالأهداف الأساسية لمثل هذه الاتجاهات هى ، على الأقل حتى وقت قريب ، نظريات التحديث المجتمعى

(*) خضع مفهوم «التبعية» لمناقشات مستفيضة طوال عقد السبعينيات من هذا القرن ، حتى بدا وكأنه قد جبّ مفهوم «التخلف» الذى ظل مسيطراً طوال عقدين سابقين . وقد نتج عن هذه المناقشات ، ظهور نظرية التبعية ، كرد فعل للنظريات الاجتماعية والاقتصادية العديدة التى مالت إلى تفسير تخلف شعوب العالم الثالث فى ضوء بناءاتها القومية .

وتفسر نظرية التبعية التغيرات التاريخية التى طرأت على الدول النامية ، فى ضوء النمو المتزايد الذى حققته الرأسمالية الأوربية على مدى خمسة قرون متتالية ، وارتبط بالتالى بظهور سوق عالمية ، وممارسة مختلف أشكال السيطرة الاقتصادية والسياسية على شعوب هذه الدول . والواقع أن تصورات هذه النظرية قد ظهرت من خلال اتجاه فكرى طوره اقتصاديو اللجنة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية التابعة للأمم المتحدة (ECLA) . وقد أحدثت التحليلات والتوصيات التى قدمها هؤلاء الاقتصاديون ربود فعل واسعة فى مختلف أنحاء العالم الثالث ، وتحول بعضها إلى إجراءات فعلية لحماية المنتجات المحلية .

إن التفاعل بين مكونات التكوين الاجتماعى الداخلى والنظام الاقتصادى العالمى يمثل القضية الأساسية التى تنهض عليها نظرية التبعية ، كما تعبر عنها كتابات أنثريه جندر فرائك ، وسمير أمين ، وحمزة علوى ، وإيمانويل فالرشتاين ، وهذا الأخير يذهب إلى أن النظام العالمى يجب أن يكون وحدة التحليل الأساسية فى دراسة التبعية .

التي يقول نقادهم إنها تقترح أن يحدث «التطور» فقط بمحاذاة مسار أمريكي ، فيما يتعلق بنمط بعينه من أنماط المفاضلة ، وعلى أساس مجتمع تلو الآخر . وأدى الاستيراد ، الذي حدث مؤخرا للأفكار المتعلقة بما بعد الحداثة والتحمس لها ، إلى تعزيز وجهة النظر هذه ، وإن بدت هذه المرة باعتبارها جزءا من «الاتجاه الثقافي» العالمي في العلوم الاجتماعية . وتظهر فكرة ما بعد الحداثة في مجتمعات أمريكا اللاتينية على وجه التحديد ملائمة لجنس محلي من أجناس التعبير الأدبي ، هو الواقعية السحرية . كما أنها تقدم ، من وجهة نظر بسوسيولوجية أكثر تميزا ، حلا لمسألة ما إذا كانت أمريكا اللاتينية تنتقل من ما قبل الحداثة إلى ما بعد الحداثة أم لا . وتؤكد فكرة ما بعد الحداثة وجهة النظر التي ترى أنه من الممكن تجاوز مسألة الحداثة ، ومن ثم النظر إلى ما بعد الحداثة على أنها خليط من التقليدي والحديث . وهناك الكثير مما يقال عن أن أمريكا اللاتينية هي مستورد للأفكار «الأجنبية» على أحسن ما يكون الاستيراد ، وأنها لا تقع بحق ضمن فئة التوطين . ولكن رغم أن الشق الأول من وجهة النظر هذه قد يكون مقنعا ، فالجزء الثاني منها لا يتبع الأول . فالمسألة هي أن الأفكار المستوردة جرى توفيقها مع مجموعات فريدة من الأفكار ذات عناصر معينة من المحلية التي تقصر خاصية التلقى على بعض الأفكار نون سواها . وفكرة التوطين فكرة ملائمة ، لأن الحزم التوفيقية تستخدم وتوظف من أجل أغراض «محلية» إلى حد كبير ^(١) .

وعندما يصل البروف إلى ما يسميها المرحلة الحالية ، وإن لم تكن الأخيرة ، يتحدث عن **عولة علم الاجتماع** (8-7 : 1990) . وهو يقول إن العولة نتيجة مباشرة لتفاعل النزعة القومية والنزعة الدولية ، وتفاعل كل المراحل السابقة . ومبدأ العولة «ناتج عن الحرية التي توجد لدى علماء الاجتماع الأفراد في العمل مع غيرهم في أي مكان آخر على وجه الأرض ، وتقدير العمليات العالمية التي يعملون في إطارها وعلى أساسها» (Albrow, 1990 : 7) . ويذكر البروف أن «خطابا عالميا متعدد المتحدثين قد نشأ ، حيث يقوم على مناطق وثقافات مختلفة» . ويمضي قائلاً إن العولة لا تعني فقط أن علماء الاجتماع يمكنهم الاتصال بطريقة علنية ، ولكنهم أساسا «مواجهون بتباين تام ... للهجات السوسيولوجية والرؤى

الخاصة» . وهم ثانيا مكرهون على تركيز اهتمامهم على العولة باعتبارها «عملية على مستوى جديد من الواقع المجتمعي» . ويضيف ألبروف أن أحسن ما يوصف به الواقع الجديد هو مفهوم «المجتمع الكوني» .

ويصبح الخط العام الذي يرسمه ألبروف لتاريخ علم الاجتماع فيما يتعلق بالعولة ، مهتما بشكل متنام بالعلاقات بين علماء الاجتماع على أساس كوني ، وليس بمسألة تحليل الظرف الكوني هذا . وبينما يتنقل ألبروف بين المراحل التي حددها في تاريخ علم الاجتماع ، ينتقل اهتمامه من الأفكار السوسيولوجية إلى مجال العلاقات بين علماء الاجتماع ، حيث يميل في حالة المراحل الأقرب إلى دمج الاثنين . ومن المؤكد أن القضية الثانية ليست هيئة ، فهي ترتبط في الواقع بدرس العولة . ولكن لا يجب الخلط بين عولة علم الاجتماع وعلم اجتماع العولة . فالأمر الثاني هو ما ينصب عليه اهتمامي . وبذلك دعونا نتجه مباشرة إلى تلك الفكرة .

ثالثا - فرص العولة في علم الاجتماع الكلاسيكي الناضج :

رغم ملاحظاتي بشأن النقض النسبي للاهتمام من جانب علماء الاجتماع ، في الفترة ما بين عامي ١٨٩٠ - ١٩٢٠ ، بما نعتبره الآن جوانب مهمة في عصر العولة الذي يتميز بقدر خاص من الحدة ، يمكننا معاينة أن الأفكار كانت تُنتج في تلك الفترة ، الأمر الذي له علاقة قوية بهذه الفكرة . فعلى سبيل المثال ، نجد في أعمال كل من زيمل وبوركاييم اهتمامات محددة بفئة البشرية ، التي ترتبط في النسق الذي سوف أوضحه بعد قليل بجانب معين من جوانب الوصف الشامل للظرف الكوني (٢) .

وعندما كان زيمل (*) يكتب مشيرا إلى فكرة إيمانويل كانط E. Kant الخاصة بالافتراضات البشرية ، وإلى دفاع فريدريش نيتشه F. Nietzsche عن

(*) جورج زيمل فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (١٨٥٨ - ١٩١٨) ، مارس تأثيرا واضحا على فيبر وتونيز ، وتنطلق رويته السوسيولوجية من أن المجتمع بما يشتمل عليه من مضامين ومحتويات ، يحتاج إلى علم الاجتماع لدراسته ، ولابد أن يكون هذا العلم صوريا ، يعالج الحياة الاجتماعية المجردة ، ويدرس البناءات الصورية للمجتمعات . وبهذه الرؤية ، ينظر زيمل إلى المجتمع =

العمل البشرى المستقل ، مقابل العمل الذى توجهه القيود الثقافية أو المجتمعية أو الدينية توجيهها فيه إخضاع ، أصبح مهتما بجانبين وثيقى الصلة ببعضهما من جوانب مشكلة البشرية . فهو من ناحية قد عدل ما قاله نيتشه حين أصر على أن النظر إلى التجربة البشرية فى إطار «الإنسانية» ، ليس سوى شكل واحد من أشكال الإدراك أو التحليل ، أما الثلاثة الأخرى فهى : الثقافة والمجتمع والفرد . ويرى زيمل أن نيتشه لم يختار سوى طريقة واحدة لدراسة التجربة البشرية ، وكان حرياً به أن يدرس هذه التجربة ، على سبيل المثال ، فى إطار المجتمع . وبذلك يكون زيمل قد أحيا موقف نيتشه . فقد نكر أن نيتشه كان مستبداً فى اختياره بطريقة أو بأخرى لإطار واحد من أطر التحليل ، مدعياً أنه الإطار المناسب الوحيد . ومن ناحية أخرى ، أكد زيمل على أن طريقة نيتشه فى التفكير كانت إلى حد كبير انحرافاً فى مسار التغيرات الامبيريقية (Simmel, 1986) . وتشير النقطة الأخيرة إلى أن ميل زيمل نحو التركيز لم يقتصر على مجرد فئات التجربة البشرية التحليلية هذه ، وإنما كذلك على الظروف الامبيريقية التى أدت إلى الإنتاج الفكرى الخاص بالنظريات الأحادية ، وهى استراتيجية استخدمها كذلك فيما يتعلق بماركس (Simmel, 1978) .

ونكر زيمل أن ما أسماه «قيم الوجود البشرى» تختلف اختلافاً كبيراً عن القيم الاجتماعية ، من حيث كون الأخيرة تقوم أساساً على تأثير الأفراد ، بينما

= على أنه مجموع من العلاقات الصورية ، التى تحددها علاقات السيطرة والخضوع والتنافس وتقسيم العمل والصراع والتضامن . وهذه العلاقات الصورية تتحقق فى أشكال من التنظيم الاجتماعى الدينى أو الاقتصادى أو الثقافى ، كالكنيسة والسوق والمدرسة . وينظر زيمل إلى مختلف المعايير الاجتماعية العامة ، كالتقاليد والعادات والقوانين وقواعد الأخلاق ، على أنها ظواهر فوق اجتماعية ، أو قوالب سلوكية تفرض قسراً على الإنسان من الخارج ، كما تحقق محتوياتها ومادتها بفضل تحقق وجود الإنسان فى المجتمع ، إذ يخضع للقانون والقواعد الأخلاقية من جهة ، ويحققها بإرادة حرة من جهة أخرى .

ويعد زيمل باحث فكرة الصراع فى علم الاجتماع ، حيث عالج طبيعته السوسيولوجية ، ودرسه فى بناء الجماعة ، ونبه إلى دراسته كقوة من قوى تكامل الجماعة تعيد توازنها وعوامل التنظيم فيها .

تتطوى القيم البشرية على الوجود المباشر للإنسان . واتباعا لنيتشه ، أكد زيمل على أن «الوجود الكيفي للشخصية هو الذى يميز المرحلة التى بلغها تطور البشرية» (63 : 1950) . وبذلك لا تزيد البشرية عن المجتمع من الناحية الكمية فقط . وقال : «ليست البشرية مجرد مجموع كل المجتمعات : إنها تركيبة مختلفة تماما من نفس العناصر التى تنتج عنها المجتمعات فى التركيبات الأخرى .. ويتطلب المجتمع من الفرد أن يميز نفسه عما هو عام بشريا ، ولكنه يمنعه من الوقوف خارج ما هو عام اجتماعيا .. وفى الفترات التاريخية القريبة ، نجد أن الصراعات التى يدخلها الفرد مع جماعته السياسية ، ومع عائلته ، ومع الآخرين ، قد أصبحت معبرة فى النهاية فى إطار الحاجة المجردة .. إلى الحرية القريبة . وهذه هى الفئة العامة التى باتت تغطى ما كان شائعا فى الشكوى العديدة .. الخاصة بالفرد ضد المجتمع» (64 - 63 : Simmel, 1950) .

وقد تناول نوركايم مشكلة شبيهة ، ولكن من زاوية مختلفة . ويتركز الفرق الرئيسى حول إصرار نوركايم على أن الفرد الذى نما نموا كاملا يعد كائنا اجتماعيا ، مقابل وجهة نظر زيمل التى تقول إن الفرد كيان ما وراء مجتمعى ، الأمر الذى يتزايد بالتدرج . وزعم نوركايم أننا كقواعد سرعان ما سيقبل المشترك بيننا ، بحيث لا تبقى سوى بشريتنا . والواقع أن نوركايم بدا وكأنه يعتقد أن تباين الأفراد ، إلى الحد الذى لا يكون هناك ما يجمعهم كأعضاء فى جماعات بعينها ، سوف يمثل اكتمال مجتمعية الرجال والنساء . بعبارة أخرى ، يرى نوركايم أن تباين الأفراد حدث بشكل مباشر فيما يتعلق باتجاه عام داخل المجتمعات الحديثة ، وهو الرأى الذى يتضح أنه لا يتضمن التأثيرات المباشرة للهجرة ، وتكوين ما أسماه باليبار Balibar عام ١٩٩١ تسمية فيها فائدة ، هى «الفضاءات العالمية» . وكانت النتيجة بعيدة المدى الخاصة بعمليات التشخيص الاجتماعى ، استيعابا تعدديا من جانب الأفراد لما قد نسميه المجتمعية الأساسية . ويصبح الأفراد حاملين لـ «مجتمعية عميقة» . ونجد هنا بطبيعة الحال بقايا من تفكير كونت ، حيث أنه عندما حاول أن يضع برنامجا للاحتفاء المؤسسى بالمجتمع ، أعطى هذا الشكل من الاحتفاء اسم «دين البشرية» . ويبدو أن هناك ميلا داخل التراث

السوسيولوجى الفرنسى المبكر إلى معادلة ما هو فى الأساس اجتماعى (أو مجتمعى) بفكرة البشرية . ونجد ما يؤكد هذا تأكيدا يدعو للدهشة فى مقارنة للمبادئ التى رسمها كونت وبوركاييم على التوالى ، وفى استخدام زيمل لأفكار إيمانويل كانط E. Kant (*) فى مناقشته لفئة البشرية . وذكر كانط أنه مع أى رجل دنس ، فإن البشرية داخله مقدسة . بينما أكد بوركاييم (34 : 1964) على أنه إذا كان الفرد روحانيا ، فالمجتمع شديد الروحانية . والواقع أن استشهاد زيمل ، وكذلك بوركاييم ، ببدأ كانط الأسمى من أجل وضع أفكار مختلفة بعض الشيء ، أمر يحظى بقدر كبير من الاهتمام فيما يتعلق بالقضية التى نحن بصددتها .

ونجد من ناحية أخرى أن بوركاييم (469 - 463 : 1961) تحدث عن تفوق مجتمعات قومية محدودة ، فيما يتعلق بما أسماه «الحياة الدولية» ، وبما يبدو كتلميح إلى أنه كانت تنشأ فى القرن العشرين اهتمامات ، لا تنتمى طبقا للمعايير السوسيولوجية ، إلى المستوى المجتمعى ، وإنما إلى المستوى الحضارى أو المستوى ما وراء القومى (Durkheim and Mauss, 1971) . ويمكن تقديم مادة إضافية عن طريق الإشارة إلى زعم بوركاييم بأن مقولات الفكر فى العالم الحديث يتنامى تحررها من عناصرها الاجتماعية أو المجتمعية التى توفر لها الأمن والاستقرار ، كما يقول إنها تتخذ لنفسها حياة خاصة بها . وفى هذه

(*) فيلسوف ألماني (1724 - 1804) ، يؤرخ بأعماله كبدائيات للفلسفة المعاصرة ، وتكريس للاستقلال المطلق للعقل ، كمبدأ أساس للفلسفة ، وواحد من اعتقادات العصر الحاضر . كان أول من تنبأ بحتمية اتحاد الأمم ، إنطلاقا من أن الطبيعة البشرية تحت تأثير الحروب وعبء تسليح الجيوش ووطأة الفقر ، سوف تدفع الناس وتحثهم ، بعد العديد من حالات الدمار والثورات والإنهاك ، إلى الاستماع لصوت العقل ، فيؤلفون حلفا دوليا ، كل دولة فيه ، حتى أصغرها ، لها أن تأمل فى الاستقلال ، ويتمتع بحقوق مكفولة لا تضمنها قوتها الذاتية ، بل قوة اتحاد الشعوب . وقد اقترح لذلك قانونا للمواطنة العالمية ، قدم فيه طابعا تحرريا للعلاقات الدولية ، قائما على أساس حقوق الإنسان الفردية ، وذلك فى مؤلفه (فكرة تاريخ كلى من وجهة نظر كوسموبوليتية) ، وأصدر عام 1795 رسالته المشهورة (نحو سلام دائم) ، تضمنت الكثير من الأفكار النفاذة بشأن العلاقات الدولية ، مقترحا منظمة للدول أو جامعة دول حرة ذات سيادة .

الفكرة وغيرها من أفكار كثيرة فى عمل نوركايم ، نواجه اهتماما معما بالعلاقة بين الخصوصية والعالمية ، وهو جانب مهم يتعلق بالعلاقة بين ما يسمى أحيانا نسبية نوركايم الأخلاقية ، أى الأخلاقية باعتبارها محددة مجتمعا ومرتبطة بالواقع المجتمعى الخاص بكل مجتمع ، وبين عالميته الأخلاقية ذات التوجه الإنسانى ، التى أدت إلى جعل النسبية المجتمعية نفسها نسبية .

ويزداد الموقف تعقيدا عند التعامل مع ماكس فيبر ، الذى كان على قدر كبير من الشك بشأن الاهتمام الحديث بما أصبح يسمى حقوق الإنسان . وربما بدا لنا أنه كان يعتقد أن الاهتمام فى العالم الثالث بأمور نضعها تحت مفاهيم مثل «الإنسانية» ، قد تنبع فى شكلها المتطرف من أحد أشكال التعصب الكاريزمى (Weber, 1978 : 6) . ومع ذلك ، فهناك ما يشير فى عمل فيبر ، طبقا لما يقوله نيلسون (Nelson, 1969) ، إلى اتجاه تاريخى عالمى نحو «الغيرية العالمية» . وكان هذا الاتجاه بالطبع فى تنافس مستمر مع الاتجاه المضاد وهو «الأخوة القبلية» . وعلى أية حال هناك ، بعض الشك فى معرفة فيبر بوجود اتجاهات فى العالم الحديث أثرت بصورة بارزة ، فى مشكلة الحد الذى يمكن للمرء عنده أن يضع الفرد بطريقة معقولة فى مرتبة عضو المجتمع البسيطة . وليس هناك ما يبين هذا الاتجاه فى فكر فيبر أفضل من مقاليه الشهيرين «السياسة كمهنة» و «العلم كمهنة» (Gerth and Mills, 1948 : 77 - 158) . وأثار فيبر فى المقال الأول على وجه الخصوص ما يمكن أن نسميه المشكلة اللوثرية الحديثة ، المتصلة بالعلاقة بين اهتمامات الأفراد المطلقة وعمل المجتمعات الوظيفى . وبغض النظر عن طبيعة موقف فيبر «بين المجتمعى» من ذلك المأزق ، فمن الواضح أنه ، باعتباره أحد علماء الاجتماع ، قد اعترف بالتوتر القائم بين حاجات العضوية المجتمعية المحضة وحاجات ما أسماه زيمل حالة كينونة المرء ، متبعا نيتشه فى ذلك .

ومن بين أبرز اهتمامات فيبر بطبيعة الحال ، اهتمامه بصنع «القفس الحديدي» الخاص بالحياة الحديثة . وكان التحدى الأساسى هو كيف ينبغى للمرء أن يتعايش معه . وقد تصدى فيبر للمقولات والممارسات التى تنطوى على رفض مطلق للقفس الحديدي المزعوم ، أو توحى بمثل هذا الرفض . وكان عنيدا

بالقدر ذاته في إنكاره القول بأن التمجيد الكاريزمي للعقل قد ساعد على خلق أشكال شديدة الحداثة من الفردية الاقتصادية والسياسية . وعارض أفكار روسو Jean - Jacques Rousseau (*) المتعلقة بالأصول الاحتفالية للأفكار الاجتماعية الخاصة بالديموقراطية ، مؤكدا بدلا من ذلك على مساهمة النزعة التقشفية التطهيرية . وبينما تبدو مقولات فيير في هذا الخصوص مقنعة ، فهو في الواقع لم يعتن العناية الكافية ، نسبياً ، بنتائج صورته عن الحالة الثنائية التي تشكل فيها كتلة من القيم الفردية الشخصية المنفصلة المجال «غير المجتمعي» . ونظرا لاهتمام فيير بـ «مصير» ألمانيا ومستقبلها ، فقد وجد أن أنواع الأفكار التي وضعت يدي عليها في كتابات كل من زيمل وبوركاييم غير متجانسة بالمرّة . ففيير كان يرى أن العالم ككل يجب النظر إليه على أنه حلبة صراع بين الأمم . ولأنه رأى أن ذلك الصراع يحدث في ظل اقتصاد عالمي يزداد توحدا (Collins, 1986 : 19 - 44) ، فمن الطبيعي أن يقال إنه كانت لديه صورة جزئية خاصة بعالم مضغوط ، وهي في واقع الأمر وجهة نظر أحادية حول ما يعرف الآن بالعولمة . وبما أنه نكر أن الصراعات بين الأمم تدور إلى حدّ ما حول الحفاظ على القيم المجتمعية وإثرائها ، فمن المؤكد أنه رأى أن الثقافة مكوّن مهم من مكونات المجال الكوني ، ولكن بالمعنى السيئ . وكاد فيير بذلك أن يستجيب للاتجاه الكوني والعلمي في كتابات كانط وهيغل وماركس ،

(*) فيلسوف فرنسي (١٧١٢ - ١٧٧٨) ، وأحد أبرز أعلام عصر التنوير في أوروبا . طورَ نظرية في العقد الاجتماعي ، وانتقد الحرب ، ودعا لسلام عالمي . أصدر عام ١٧٦١ كتيباً بعنوان (منظمة بولية للسلام) ، ذكر فيه أن المزايا التي سوف تعود من إنشاء اتحاد للدول على كل أمة بمفردها وعلى أوروبا بأجمعها ، مزايا جمة وعظيمة ، حتى أنه ليكفي إقامتها اليوم واحد ، كي تتأكد أهميتها وتستمر إلى الأبد . بيد أن الوسائل التي كانت مقترحة وقتذاك لتحقيق مثل هذا الاتحاد بدت في نظر روسو وسائل غير واقعية تماما . فليد ، لا يمكن حقا أن نتوقع من الملوك الذين يتفاخرون بحقهم في شن الحروب ، وفقما يرون ذلك ملائماً لمصلحتهم ، أن يقبلوا الإنعان لحكمة بولية ، وهو ما جعله يستنتج أن ثمة علاقة وثيقة بين الحرب والفتوحات من ناحية ، والاستبداد من ناحية أخرى . وقد رأى أن السبيل الوحيدة لبلوغ السلام الدائم هو أن تتطابق المصالح الشخصية مع المصلحة العامة . ولكننا لن نجد إنسانا يعنيه السلام وهو يعيش في مجتمع يقهر حكامه رعاياه ، ومن ثم يلزم إنهاء القهر والاستبداد ، وأن تسود الديمقراطية ، كي يصبح السلام الدائم أمرا ممكنا .

ومحاولة إعادة صياغته ، بتطبيق أفكار نيتشه الخاصة بالتعدد غير الصائب للأفكار على العلاقات بين الأمم . وربما ورث قيبر الكثير من أنوات هيجل المفاهيمية فى عمله المتعلق بالدين . فقد كان شغوفاً بتعزيز ما كان يعرف أحياناً بالنظرة المقارنة التفاضلية والتاريخية المحددة بشئ «التاريخ العلمى» ، بدلاً من وجهات النظر «الروحية» أو «اليوتوبية» المجردة ، الخاصة بأسلافه من الألمان العظام (Robertson, 1985) .

وقد يقرر المرء كذلك أن آراء نوركايم وزميل ، بشتى أشكالها ، كانت هى الأخرى أحادية . إلا أنه فى حالة نوركايم ، كان هناك قدر كبير من الانفتاح بصورة عامة على ما يسمى الآن بالعولة ، برغم تجاهله لكثير مما نراها مظاهر ملموسة وواضحة للعولة فى عصره . ونرى فى حالة زيمل ، أن عزوفه النسبى عن الأمور المجتمعية فى حد ذاتها ، وإن عبّر بوضوح عن التزامه بالنموذج الأوروبى ، فى إطار اهتمامه بأشكال الحياة فى مجملها ، قد أدى إلى إنتاج أفكار تتلاءم من الناحية النظرية مع مفهوم العولة .

رابعاً - التفاهم مع العالم أجمع :

لقد كان هناك نور مهم لورقة بحث قدمها دومون (Dumont, 1979) فى محاولتى الأولى لصوغ نموذج مرّن لكل الكونى . ومن المفيد الإشارة إلى أنه فى جهود دومون لتناول مشكلة الكلية ، وهى الفكرة التى كانت مهمة فى سنوات تشكل نظرية الأنظمة العالمية لقالرشتاين عام ١٩٤٧ ، تحدّث بصفته عالم أنثروبولوجيا اجتماعية ذا عقلية فلسفية ، حين سعى إلى فهم «الغرب» بتناوله من الخارج (Dumont, 1977, 1983) . بل إن دومون فى تناوله لمشكلة العالمية ، أرجع الفضل إلى عضومهم من أعضاء مدرسة نوركايم ، هو مارسيل موس M. Mauss (*) ، باعتباره أحد مصابري إلهامه . وذكر دومون أن الأنثروبولوجيا

(*) يعدّ مارسيل موس (١٨٧٢ - ١٩٥٠) أحد أقطاب المدرسة الأنثولوجية الفرنسية ، ويتحدثون عنه باعتباره العقل المفكر وراء كتابات خاله إميل نوركايم .

وقد حاول أن يخرج بعلم الاجتماع فى فرنسا من هيمنة التقليد الوضعى الذى أسسه أوجست كونت ، ومن التأمّلات الأخلاقية التى أرساها نوركايم ، ورفض مبالغة سابقه فى الفصل =

تلتزم ، فى آن معا ، بأفكار «وحدة» البشرية وتفرد المجتمعات . وقد حاول أن يحل هذا التناقض بالقول بأن العالم أجمع ، أى العالم فى كليته ، ينبغى النظر إليه على أنه يتكون من مجموعة علاقات كونية بين المجتمعات من ناحية ، ووحدات بلا نوافذ منكفئة على نواتها ، من ناحية أخرى . ومهما كانت حدود محاولة يومون مع المشكلة المعرفية الخاصة بالسماح بالتفرد والتفكك ، وبالكلية والتواصل ، فإن تركيزه الخاص يتسم بالأهمية .

وهكذا فإن مسألة العلاقة بين اللغة المعرفية التى يمكن بواسطتها التفكير فى العالم ، والأشياء الأساسية التى يبدو أنها موجودة فيه ، شكلت جزءا أساسيا من تفكيرى بشأن العولة . وقد سعيت إلى الكشف عن الملامح الجوهرية للغة التى يمكن بها فهم العالم ، واضعا فى اعتبارى مقومات العلم الامبيريقية الخاصة بالعصور الحديثة نسبيا . ونموذجى لما قد يسمى ، فى أكثر الظروف مرونة ، المجال الكونى ، يتركز حول الطريقة أو الطرق التى نفكر بها فى الكونية ، فيما يتعلق بالبنية الأساسية لذلك المجال . وأوجه صياغتي أكثر تعددا من أوجه صياغة يومون ، من حيث أنتى أفكر وفى ذهنى أربعة جوانب أو نقاط مرجعية أساسية ، وليس اثنتين . وهذه النقاط هى : المجتمعات القومية ، والأفراد أو النوات بتجديد أوفى ، والعلاقات بين المجتمعات القومية أو النظام العالمى للمجتمعات ، والإنسانية بمعناها العام وهى ما أسميها البشرية فى كثير من

= بين الظواهر الاجتماعية ، فقدم مفهوم «الظاهرة الاجتماعية الكلية» ، عبر تبني منظور وظيفي ، يقوم على دراسة العلاقات المستمرة بين الظواهر . وقد مثل هذا المفهوم أساسا انطلق منه تطور علم الاجتماع المعاصر فى فرنسا ، وصاغه من خلال دراسته لطقس التبادل المعروف باسم «الهدايا الملمزة» Potlach ، الذى رآه أكبر من كونه مجرد ظاهرة قانونية ، واعتبره واحدا من تلك الظواهر التى اقترح تسميتها بالظواهر الكلية ، بالنظر إلى تداخله مع الدين والأسطورة والسحر والاقتصاد والسياسة والتقسيم الطبقي .

قدم دراسات حول المعتقدات الشعبية ، والاسكيمو ، والهة ، والسحر والدين ، والجسد وغيرها ، وتولى الإشراف على إصدار (الحوالية السوسولوجية) بعد وفاة نوركايم ، وترك جيلا من التلامذة تطورت عبر أبحاثهم معطيات الأنثروبولوجيا الفرنسية .

الأحيان . وأكرر أن هذا النموذج ، أو هذه الصورة ، تقوم على كل من الملاحظات المعرفية والامبيريقية . ولأن محاولة عرض الملامح الأساسية للمجال الكونى جاءت بإيحاء من «سؤال دومون» ، فهي تتطوى على خليط من الحدس والبحث التاريخي ، بشأن الطريقة التى تتصور بها أن العالم ككل أمر ممكن بصورة استثنائية . ويتعلق جزء كبير من الفصل الثالث بتناول هذا الرأى بتفصيل .

وعلى المدى الأوسع ، ينصب اهتمامى على طريقة أو طرق ترتيب العالم . وبينما أعرض نموذج الترتيب هذا بما يبدو أقرب للغة الرسمية ، فإن القصد الذى يوجهه بالفعل هو بث المرونة فى آرائنا الخاصة بالكلية . ويقدر ما نفكر فى العالم ككل تام ، فإننا ندخل حتما فى نوع معين مما يطلق عليه أحيانا بازبراء : التحليل الإجمالى ^(٣) . على أنه برغم اشتغال خطى لاتجاه «إجمالى» ، فإن ذلك يرجع لحد ما إلى الرغبة فى فهم الأنماط المختلفة للتكيف مع الظرف الكونى . ولسوف نعاين فى الفصل الرابع أن الحركات والأفراد وغيرهم من المشاركين الآخرين ، يفهمون نظام العالم (أو اضطرابه) ويشكلونه بطرق شتى . وبهذا المعنى ، فإن ما يفعله المثال الذى أسوقه هو تيسير تأويل مثل هذا التنوع وتحليله . وهكذا يكون هناك فارق جوهري بين فرض مثال ما للمجال الكونى على المشاركين الحاليين والمحتملين فى ذلك المجال ، وبين وضع مثال ييسر فهم التنوع فيه وهذا الأخير أمر له أهميته . وينصب اهتمامى بالأحرى على كيفية صنع النظام ، بما فى ذلك النظام الذى «يصنعه» هؤلاء الذين يسعون صراحة إلى وضع مبادئ قانونية لترتيب العالم (Lencher, 1991) . بعبارة أخرى ، يجب أن يفهم مثالى على أنه محاولة للفهم التحليلى والتأويلى للطريقة التى بدأ بها المشاركون العاديون أو الجماعيون أو الأفراد عملية فهم العالم ، بما فى ذلك محاولات إنكار أن العالم واحد .

ومع ذلك ، ورغم اعترافى بحالات بعينها من إنكار الكلية الكونية ، فإننى أؤكد أن الاتجاهات التى تميل إلى وحدة العالم ، لا سبيل للوقوف فى وجهها . مثال ذلك أن الاتجاهات التى تميل إلى الحماية الاقتصادية أوائل التسعينيات ،

وكان يوازئها نوع من «الأصولية» المتعلقة بالهوية والتراث ، كانت بصورة أو بأخرى ربود أفعال سلبية للانكماش المتزايد فى العالم ، غير أنها كذلك ربود أفعال تجرى مراقبتها بطريقة انعكاسية ملتوية (Giddens, 1987) . ومقارنة بنزعات الحمائية وسياسات الاكتفاء الذاتى القديمة ، الخاصة بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر (Moravcsik, 1991) ، نجد أن النزعات والسياسات الجديدة قد وُضعت على استحياء داخل نظام كونى من القواعد واللوائح الكونية المتعلقة بالتجارة والوعى بالاقتصاد الكونى ككل . ومن المؤكد أن هذا لا يعنى أن تلك العوامل سوف تتغلب على نزعة الحمائية ، ولكنه يعنى أن الأطراف ذات الصلة ، بمن فيهم «المواطنون العاديون» ، مجبرون بصورة متزايدة على التفكير على طريقة العالم ككل ، التى هى بالتحديد الاقتصاد الكونى ، وهى ليست بالضرورة الطريقة المثلى .

ولابد من التأكيد على أنه رغم أننى فى هذا الفصل أعرض ما أسميه نموذج الكونية المرن بطريقة تزامنية ، مثل الصورة شديدة المعاصرة ذات المشهد الواحد ، الخاصة بما ينطوى عليه التفكير بشأن «نظرية وتطبيق» الكونية ، فإن النموذج يطبق فى الواقع بطريقة تعاقبية . وقد قصدت أن نضع فى اعتبارنا بقوة تلك التغيرات الخاصة بكل من المكونات الأربعة الرئيسية (المجتمعات ، والأفراد ، والعلاقات الدولية ، والبشرية) مرتبطة بالتحويلات التى تطرأ على العلاقات فيما بينها . ومثل هذه الاعتبارات يتم التعامل معها بالتناوب فى الفصول التالية . وترتبط العولة كعملية ارتباطا وثيقا بهذه النظرة التعاقبية . إلا أنه ينبغى أن يكون واضحا أن نموذج الظرف الكونى الخاص بى متعدد الأبعاد وأكثر كونية مما نعنيه عادة بالدلالات العلمية الاجتماعية للكلمة وغيرها من الدلالات . ومن هنا جاءت المناقشة الممتدة لإشكاليات النموذج فى الفصول اللاحقة . وتشير تعددية الأبعاد فى السياق الحالى إلى نمط إدراك أساسيات ما أسميه فى أحيان بالحالة الكونية الإنسانية . تلك الأساسيات التى تضع فى حساباتها ، فى ذات الوقت ، أكثر ملامح الحياة عمومية فى التاريخ نسبيا ، وكذلك الاهتمام المتزايد بما يبين مفاهيمها المختلفة من روابط . ويمكننا مرة أخرى أن نرى العولة تنطوى على تفاعل مقارن لأشكال الحياة المختلفة .

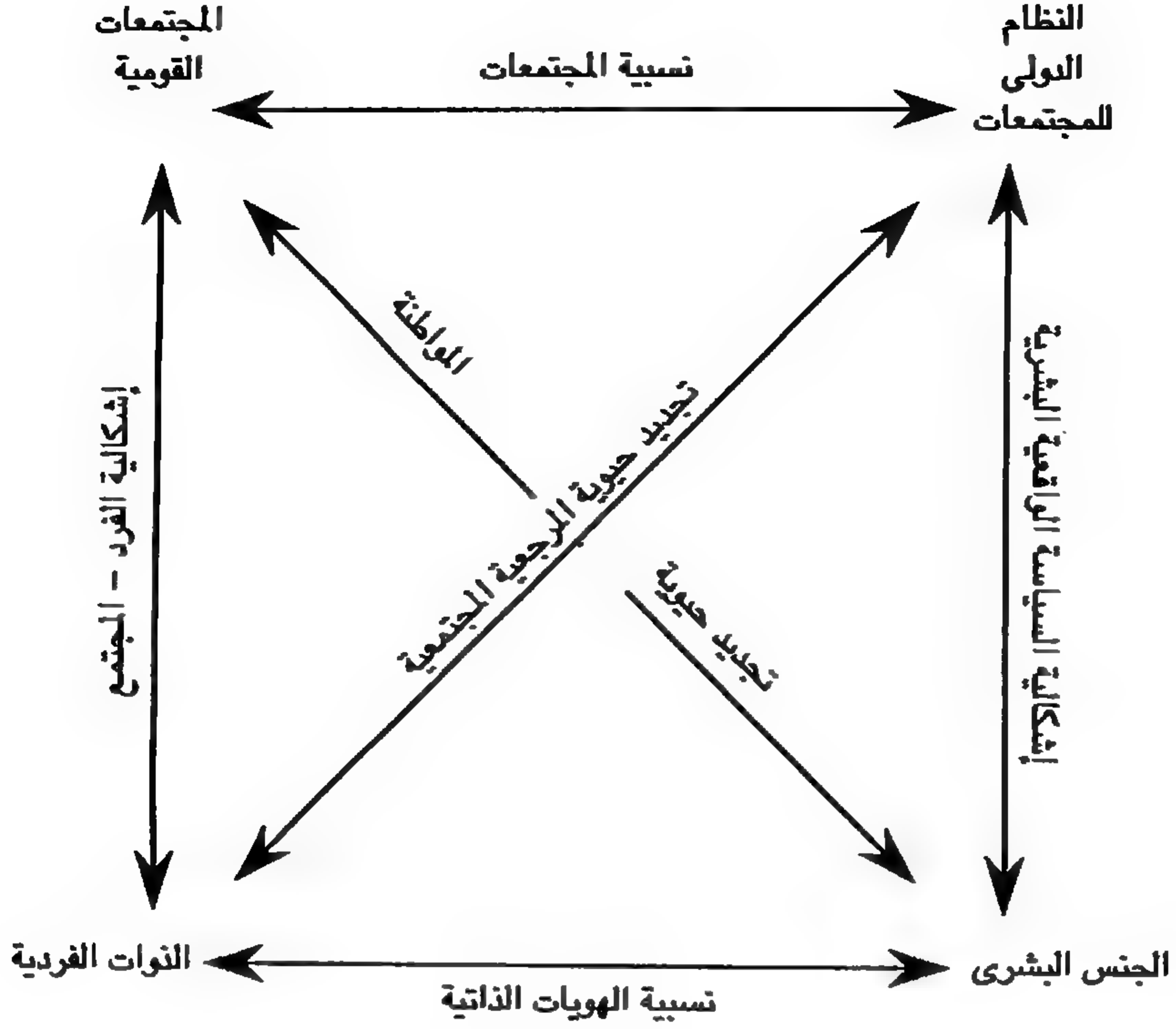
وفى هذا المعنى المحدد ، تشير العولة إلى الدخول فى تزامن أشكال الحياة المختلفة ، وهو ما يعد إشكالية فى كثير من الأحيان . وهذا أمر لا يمكن أن نتركه إدراكا دقيقا فى ذلك الافتراض البسيط الذى يذهب إلى أن العولة «نتيجة من نتائج الحداثة» (Giddens, 1990) ، وهو ما أدرسه بدقة فى نهاية هذا الكتاب .

والاهتمام الخالى بالكونية والعولة لا يمكن دراسته بشمول على اعتباره مجرد أحد جوانب محصلة «المشروع» الغربى للحداثة أو التنوير ، باستثناء المعنى شديد الاتساع . وفى عالم تتزايد عولته ، يكون هناك ازدياد فى الوعى بالذات على المستوى الحضارى والمجتمعى والإثنى (*) والإقليمى والفردى بطبيعة الحال . وهناك قيود على الكيانات الاجتماعية كى تضع نفسها داخل التاريخ العالمى والمستقبل الكونى ، إلا أن العولة فى حد ذاتها تتطوى كذلك على نشر آمال إعلانات تلك الهوية .

ويمثل النموذج الموضح بالرسم (الشكل ١) الخطوط الأساسية لما أسميه هنا بالمجال الكونى ، وإن كنت لأغراض أخرى أسميه الظرف الكونى الإنسانى . ويشير هذا الشكل إلى المكونات ، أو النقاط المرجعية ، الرئيسية الأربعة بمفهوم الكونية . وهى الطريقة الأساسية التى يمكننا من خلالها كمحللين ، حصلوا على معلوماتهم بطريقة امبيريقية ، أن «نفهم» الكونية وكذلك الشكل الذى جرت على أساسه العولة فى القرون القليلة الماضية فى واقع الأمر . ودراسة الأشكال المختلفة ، أو البديلة ، التى قد تكون العولة حدثت على أساسها ، أو بالأحرى كان ذلك على أساسها بشكل جزئى ، سوف تناقش فى فصول لاحقة ، وخاصة فى الفصل الثالث . وكمثال أسوقه فى هذه المرحلة ، من الواضح أن الإسلام

(*) يمكن التمييز بين الجماعة الإثنية Ethnic Group ، والجماعة العرقية أو السلافية Racial ، والجماعة الثقافية Cultural ، انطلاقا من أن الجماعة العرقية تمتلك نوعا من الاستمرارية الناتجة عن الانحدار البيولوجى ، ومن ثم تتميز غالبية أعضائها بلامح فيزيقية مشتركة أو متوازنة . أما الجماعة الثقافية فهى التى يشترك أعضاؤها فى رأسمال رمزى ، كاللغة واللهجة والانتماء الدينى أو العرقى . بينما الجماعة الإثنية تشتمل على متضمنات فيزيقية مشتركة وقيم ثقافية أساسية ، ومجال محدد من الاتصال والتفاعل بين أفرادها ، وبعصويتها التى تحدد ذاتها كجماعة متميزة عن الفئات الأخرى .

(الشكل ١)



من الناحية التاريخية كان له اتجاه «عولى» عام . إلا أنه لو كان ذلك الشكل المحتمل من العولمة قد نجح ، فمن المؤكد تقريباً أننا كنا سنفهم الكونية المعاصرة فهما مختلفا ، وربما بدت هناك حاجة إلى نموذج من نوع مختلف .

إن النموذج يقدم بالرجوع فى المقام الأول إلى تطورات القرن العشرين . وبما أنه يلخص هذه التطورات ، فهو يلفت الاهتمام إلى الموضوعة المتزايدة والمتداخلة الخاصة بالمجتمعات والنوات الفردية والعلاقات الدولية والبشرية . كما أنه يفتح فى الوقت نفسه الطريق أمام مناقشة ودراسة الكيفية التاريخية التى ساد بها النمط العام . وهو كذلك يسمح بالتأكيدات الامبيريقية المختلفة وشديدة التضارب داخل «المجال» ، وهو ما سنورده فى الفصل الرابع . أما مناقشة ما أسميها

مراحل شكل العولة الذى يزداد هيمنة ، فتتلى تحديدا فى الفصل الثالث . وفيما يتعلق بالمراحل منذ منتصف القرن التاسع عشر ، ففى فصول لاحقة .

و ثم نقاط أخرى ينبغى التأكيد عليها : أولاها ، أنه بينما أكدت على أن وجهة نظرى تسمح بالتباين الامبيريقى فيما يتعلق بما أسميه فى موضع قادم من هذا الكتاب بـ صور النظام العالمى ، وأن مهمتى الأساسية فى تحليل العولة هى كشف جوانب هذا الموضوع المهمة إهمالا نسبيا ومقاربتها ، فمن الواضح أن تناولى للعولة يحوى أبعادا أخلاقية ونقدية . وسوف أذكر هنا أكثرها عمومية . فمن المؤكد أن سعى لتناول مشكلة **التعقد الكونى** تناولا مباشرا له ما يبرره ، وهى النقطة التى تزداد وضوحا عندما أتناول مسألة مضامين مكونات نموذجى الأربعة التعاقدية . وأمل أن تتضح كذلك محاولتى إثبات القبول الأخلاقى لذلك التعقد .

بعبارة أخرى ، يصبح التعقد أشبه بقضية أخلاقية فى حد ذاته (Robertson, 1989) . وعلى وجه التحديد ، فإن الطريقة التى أتناول بها قضيتى الكونية والعولة توحى بأنه لى تكون للمرء وجهة نظر «واقعية» عن العالم ككل ، لابد له على الأقل فى الظرف الحاضر أن يقبل مبدأ الاستقلال النسبى لكل من المكونات الأربعة الرئيسية . وينبغى على المرء للسبب ذاته أن يعترف بأن كل مكون منها تقيده الثلاثة الأخرى . وعليه ، فإن التأكيد الأكثر مما يجب على أحدها ، على حساب ما تلقاه الثلاثة الأخرى من اهتمام ، يمثل شكلا من أشكال «الأصولية» . والمرء ببساطة لا يمكنه ولا ينبغى له أن يتمنى غياب واقع جانب أو أكثر من العلاقات المتبادلة التى تتم فيها العولة . ومن المؤكد أن هذا لا يعالج قضية إلى أى مدى يعد تناولى للعولة أخلاقيا ونقديا ، تناولا تاما ، وإن كنت أزعم أن ما قدمته بهذا الصدد فيه الكفاية الآن .

النقطة الثانية هى قضية العمليات التى تسبب العولة ، أقصد الآليات السببية أو «القوى المحركة» . ماذا بشأن المقولات الخاصة بديناميكيات الرأس مالية وقوى الإمبريالية ، التى كان لها ولاشك دور كبير فى الوصول بالعالم إلى هذه الحالة الشديدة من الانضغاط ؟ وعندما أقول إن وجهة نظرى الخاصة بالعولة هى وجهة نظر ثقافية ، فأنا لا أريد أن أنقل فكرة اعتبار «قوى» أو «آليات» العولة

لا أهمية لها . إلا أنتى أعى تماما أن ذلك مجال طرقه كثيرون . فانتشار
الرأسمالية الغربية ، والدور الذى قامت به الرأسمالية سبقت معالجته بإسهاب .
وكذلك الحال بالنسبة للبلورة شديدة التعقيد للاقتصاد الدولى المعاصر . وعلى
العكس من ذلك ، فقد لاقت مناقشة الظروف المتنازعة التى ظهرت فيها العولة ،
وما زالت ، إهمالا شديدا . إن هذا الأمر ، ومعه القضايا التى تتصل به اتصالا
مباشرا ، هو ما يشكل الاهتمام الأساس لهذا الكتاب . والأمل معقود على أن
التركيز على الثقافة ، سوف يصنع العمل الذى يتم بشكل أكثر تقليدية ، تحت
ضوء جديد . وبينما نجد أن مفهوم «ثقافة» ليس بالتأكيد على نفس القدر من
الاتساع والشمول الذى نجده فى بعض الاتجاهات المستحدثة نسبيا . فلعلنى
أستخدمه هنا بقدر من المرونة والمخاطرة ، يزيد عما فى العمل السوسيولوجى
التقليدى ، وتحديدنا تناولى لصفة عدم التواصل والاختلاف ، وليس وجهة النظر
السوسيولوجية التقليدية عن الثقافة باعتبارها عاملا موحدا . والمقصود كذلك هو
بيان طريقة بعينها لكتابة علم اجتماع يركز على الثقافة بهذه الصفة .

النقطة الثالثة ، هى أنتى فى عرضى للمجال الكونى ، ركزت على عدد من
عمليات «تجديد الحيوية» . والمقصود بهذا المفهوم ، هو بيان الطرق التى توجه
بها التحديات بصورة متزايدة ، بينما تمضى العولة لتثبيت آراء بعينها حول
عملياتها برمتها ، وللمساهمة الجماعية والفردية فيها . وكما ذكرت ، فإن صورة
المجال الكونى هذه تمت بالرجوع فى المقام الأول إلى الكونية والعولة المعاصرتين .
إنه بيان تقليدى مثالى لما نعنيه هنا بالتعقد الكونى ، وهو جانب مهم يبين عمليات
التباين برمتها فيما يتعلق بهذا التعقد . وعموما ، فإن تطبيق النموذج يشمل
وجهة النظر التى تقول إن عمليات التمييز الخاصة بمجالات الكونية تزداد بمرور
الوقت . وبذلك كان التمييز بين المجالات أقل بكثير من المراحل الأولى من العولة ،
بينما لم تتساو الطرق التى تمت بها مواجهة آثار مثل هذا التمييز ، وتباينت ربود
الأفعال فى مختلف أنحاء العالم . ومن الواضح أن عمليات التمييز هذه لها
تضمينات محددة وإشكالية ، بالنسبة للتنشئة الاجتماعية فى العالم المعاصر ،
وهو ما أورده تيرنر Turner فى كتاب يصدر قريبا له . وأحد الجوانب المهمة فى ذلك ،

يتعلق بالطرق التى يتم بها فى الوقت الراهن تعديل المناهج الدراسية الخاصة بالمدرسة والكلية والجامعة فى بعض المجتمعات ، إلى جانب الصيغ «الدولية» و «متعددة الثقافة» ، أو أى منهما .

وهناك العديد من التشعبات الخاصة بتبنى طرق كونية بالكامل لفهم العالم ، وهى تشعبات لا يعالجها مثل هذا التركيز على شكل العولة الحديث والمعاصر معالجة كاملة . وبينما يمثل بحث النقطة الأخيرة اهتماما خاصا من اهتمامات هذا الكتاب ، فهو ليس اهتمامه الوحيد . وفى نهاية هذا الفصل الذى يقدم للكتاب ، أود أن أتناول على عجل واحدة من القضايا الكبرى : هى موضوع تاريخ العالم (4) . فقد انتشرت فى الآونة الأخيرة الكتب والمقالات عن هذا التاريخ ، وهو تطور يعد بمثابة نوع من إحياء هذا الصنف من صنوف الكتابة ، الذى كان محبباً على المستوى الفكرى خلال ما أسميه فى الفصل الثالث بانطلاق مرحلة العولة الحديثة ، تلك التى بلغت ذروتها بداية القرن العشرين . ويمكن أن نعزو هذا الأمر إلى مجموعتين مترابطتين من الظروف : فمن ناحية ، أدت حقيقة الاستقلال الذى يتزايد بسرعة فى أنحاء العالم ، والوعى بهذه الحقيقة ، إلى شحذ الاهتمام بالمسار المعروف للبشرية بأجمعها . ومن ناحية أخرى ، نجد أنه بينما قامت الكتابة المبكرة بهذا الأسلوب ، وما زالت إلى حد ما ، كتنويكات على «حكاية كبرى» واحدة ، تصور قيام و «انتصار» الغرب ، فإن هناك اتجاها متزايدا نحو كتابة تاريخ العالم من وجهة نظر «الأصوات» التى لم تُسمع حتى الآن . والخلافات الحالية بشأن ضوابط التعليم ، تعد بذلك تجليات مهمة من تجليات العولة ، ليس فقط لأنه فى المرحلة المعاصرة من مراحل العولة يخفق مفهوم المجتمع القومى المتجانس ، رغم إعادة التأكيد على النزعة القومية فى بعض أنحاء العالم ، بل لأن هذه الخلافات نفسها فى الوقت ذاته ، تولد مفاهيم جديدة خاصة بتاريخ العالم .

والمثل الجيد لإحدى المحاولات الحديثة بصدد إيجاد بديل لمنهج الحكاية الكبرى ، هى المحاولة التى قام بها إيريك وولف E. Wolf ، حين يقول : «إن التأكيد المركزى (الخاص به) ، هو أن عالم البشرية يمثل كيانا متشعبا ،

ووحدة كاملة من العمليات المتصلة ببعضها ، وأن الأبحاث التي تفكك هذه الوحدة الكاملة إلى أجزاء صغيرة ، ثم لا تعيد تجميعها ، تزيّف الواقع» (Wolf, 1982 : 3) . وكما هو حال فالرشتاين ، يعتقد وولف أن الاتجاه الحديث إلى منح «الأمم أو المجتمعات أو الثقافات ، صفات الأشياء المتجانسة في الداخل ، والمميزة والمترابطة من الخارج» ، يؤدي إلى خلق «نموذج للعالم أشبه بصالة بلياردو كونية ، تتباعد فيها الكيانات عن بعضها ، مثلما تباعد كرات البلياردو المستديرة الصلبة كثيرة العدد عن بعضها» (Wolf, 1982 : 6) . وكما هو حال فالرشتاين كذلك ، يرى وولف أن هذا الموقف كان إلى حد كبير من نتاج تقسيم العمل الفكري بين العلوم الاجتماعية الناشئة منتصف القرن التاسع عشر . وبينما أتعاطف تعاطفا كبيرا مع هذا الرأي بشكل عام ، فإن هذا التناول ، الذي يؤدي في حالة وولف إلى ترابط التجمعات البشرية (Wolf, 1982 : 387) في رقعة شاسعة من العالم منذ عام ١٤٠٠ ، ينطوي على تقليل لأهمية دراسة مسار العولة المعاصرة وشكلها الفعليين .

إننا لابد أن نتعرف على كل من «وحدة العمليات» المترابطة الخاصة بولف ، وشكل الوحدة الكاملة التي تطورت في القرون الأخيرة . وقد عزز ذلك العلم الاجتماعي ما يعد من وجهة نظر وولف إنكارا كاملا في المقام الأول لكون الوحدة الامبيريقية الحقيقية الكاملة افتراضا مجدداً غير مساره . ولكن رغم أن العلم الاجتماعي المعياري ربما يكون قد حوّل الأسماء إلى أشياء (Wolf, 1983 : 6) ، وأنتج صورة لعالم ذي حدود شديدة الوضوح بين المجتمعات ، فهو ليس مسئولا مسئولية تامة عن ذلك الموقف . فالعلم الاجتماعي ، وإن صح ارتباطنا هنا بعلم الاجتماع بصورة خاصة ، قد تطور في أعقاب وضع الحدود القومية المجتمعية . ولاشك في أن عدم كونه انعكاسيا من تلك الناحية ، ومساهمته في الطريقة السائدة للتفكير فيما يتعلق بالثغرات القائمة بين «الداخلي» و«الخارجي» ، ليسا هما القضية . ولكن الاتجاه إلى النقيض الآخر ، وإنكار حقيقة «الأشياء» ، أمر غير مضمون العواقب . وفي هذا الكتاب ، أحاول إيجاد جسر يربط بين وجهة النظر التي يسعى وولف إلى تأكيدها ، وواقع الحياة الذي نحياه . ومن المؤكد أن هذا يشدني إلى محاولة تجاوز الحواجز التي يتحدث عنها وولف ، ولكن ليس بالسعي

إلى محوها . وبذلك يتم فهم «تاريخ العالم» على مستويين : فمن ناحية ، ينبغي دراسة تاريخ العالم من زاوية تكوين العالم بالطريقة التي أشير إليها الآن . ومن ناحية أخرى ، لابد أن يتم هذا الاعتراف الواجب بالطرق التي يصنع بها ذلك العدد المختلف من الكيانات الموجودة في العالم المعاصر تاريخه ، ويعيد صنعه فيما يتعلق بقيود المرحلة الحالية من العولة . ولاشك أن «الحدث» قد عززت هذا النوع من الانعكاسية ، التي ساعدت بدورها كذلك في إنتاج نوع معين من الحنين إلى الماضي المتعمد . ولكن «الحدث» لا ينبغي لها في رأيي أن تستخدم كإيضاحات .

وبطبيعة الحال ، فنحن جميعا متسابقون في هذه «اللعبة ما بعد الحدثية» ، الخاصة بصنع التاريخ واختراع التقاليد . والعالم كله يعد إلى حد ما عالم محاورين انعكاسيين . وأحد مهام عالم الاجتماع المعاصر الكبرى هو تفهم القدر الهائل من الحوارات ، باعتباره في الوقت نفسه واحدا من المحاورين المشاركين فيها .

الهوامش

(١) للإطلاع على مناقشة ممتازة للتفسير المتسم بالحنين إلى الماضي من جانب المتخصصين في أمريكا اللاتينية ، يراجع (Merquior, 1991) .

(٢) يعتمد عدد مما تبقى في هذا الفصل اعتمادا كبيرا على ما أورده كل من روبرتسون وتشيركو . انظر (Robertson and Chirco, 1985) . وقد عرضت نسخة مبكرة من البحث السابق في مؤتمر الجمعية الدولية للدراسة المعاصرة للحضارات بجامعة سيراكيوز في الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ . وبمرور الوقت ، تغير نموذج ما أسميه الآن في الغالب «المجال الكوني» بطرق كثيرة ، وفي اتجاه يتسم أكثر بالكونية والصيرورة . وأدين بالفضل لتشيركو على ما ساهمت به في تفكيرى المبكر بشأن موضوعى الإنسانية والبشرية . ويرجع تأخير نشر هذا البحث بالدرجة الأولى إلى أنه كان مقبولا أن يظهر ضمن مجموعة حررها أكاديمي آخر ، ولم يحدث ذلك . وهى فى صورتها التى نشرت عليها عام ١٩٨٥ ، كانت تركز من الناحية الامبيريقية على الحدوث المتزامن للأصوليات الدينية ، والتوترات القائمة بين الدولة والكنيسة فى مجتمعات مختلفة أواخر السبعينات وأوائل الثمانينيات (Robertson, 1981) . غير أن ذلك لم يكن ملمحا من ملامح البحث الأصلى الذى ظهر عام ١٩٨٠ . والنسخ المنقحة من الصياغة التى نشرت لأول مرة فى نفس العام ، وضحت الكثير من عملى عن العولة من أوائل الثمانينات .

(٣) للإطلاع على حجة قوية ضد نظرية «الإجمال» ، يراجع (Poster, 1990) . وتسع المقولات المعارضة لمثل هذه النظرية بصورة خاصة بين «ما بعد البنيويين» . وبينما تسوق فريزر (Fraser, 1989, 13) الحجج ضد ما بعد السرد الفلسفى التاريخى ، فهى تعبر عن إقرارها لما تسميه «السرد الامبيريقى الكبير» ، وعلى أية حال ، أرانى أتفق مع ذلك التمييز ، بل قد أزعج أن الشكل الخاص بى فى تحليل العولة متقارب مع الشكل السابق .

(٤) إن مان (Mann, 1986) يعد نموذجا جيدا إلى حد كبير لمشتغل بعلم الاجتماع التاريخى فى التراث الواسع لتاريخ العالم . وللإطلاع على مناقشة واضحة وجادة لخواص المجتمعات الغربية ، التى تجعلها متسعة ومركزة ، يراجع ماير (Meyer, 1989) .

الفصل الثاني المنعطف الثقافي

المنعطف الثقافي

أضحت الثقافة تشكل اهتماماً شديداً للوضوح من اهتمامات علماء الاجتماع والمنظرين الاجتماعيين ، وهو تطور تعكسه وتروج له الكثير من الدوريات والمؤسسات المهتمة بالأمور الثقافية و «ما بين الثقافية» ، تلك التي ظهرت خلال السنوات القليلة الماضية . والواقع أن بعضاً من هذه الدوريات والمؤسسات كانت مسئولة بشكل جزئي عن الاهتمام المتزايد لما يسمى عولة في هذا الكتاب . وبحلول الوقت الراهن ، لابد أن يكون واضحاً لمعظم علماء الاجتماع أن هناك صحوة في علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية المعاصرين ، ربما أسماها البعض بعودة الصحوة ، فيما يتعلق بالاهتمام بالتطابق الاجتماعي ، وكذلك المغزى الجوهرى للتغير الثقافي . والأمر في الحقيقة ليس مجرد زيادة وضوح الثقافة كموضوع للاهتمام المتخصص ، بل من الواضح أن علماء الاجتماع الذين يعملون في مناطق كانت الثقافة تقابل فيها سابقاً بتجاهل إلى حد ما ، يتعاملون معها الآن بجدية باعتبارها «متغير مستقل» استقلالاً نسبياً(*) . ومع ذلك ، يبدو أيضاً أن هناك إحساساً متنامياً بأن هؤلاء المقتنعين بأهمية الثقافة كموضوع اجتماعي عام عددهم محدود ، بسبب غياب الإمكانيات النظرية . وبعبارة أخرى ،

(*) في إطار البحث ، تسمى الحالة أو المشكلة قيد الدرس ، التي يريد الباحث أن يفسرها ، المتغير التابع ، أى غير المستقل Dependent Variable . بينما تعتبر العوامل أو الظروف التي يمكن أن تعطى التفسير متغيرات مستقلة Independent Variables . والعلاقة بين المتغيرات الثابتة والمستقلة ليست بالضرورة سببية ، ولكن تعتبر العلاقة السببية متضمنة . أما المتغير المتداخل ، فهو حدث أو حالة تؤثر على عمل المتغير المستقل .

يظهر أن كثيرين ممن اجتنبتهم الدراسة السوسولوجية للثقافة ، يشعرون أن اهتمامهم وليد ، وعلى درجة كبيرة من الجنينية . ولعلّ أشاركهم وجهة النظره هذه ، ولكن بقدر محدود . وعلى أية حال ، فإن الأنثروبولوجيا الحديثة قد اهتمت اهتماماً مكثفاً بالثقافة ، منذ تبلورها في الثمانينات ، بينما كانت فكرة الثقافة تعد بطريقة أو بأخرى ملمحاً بارزاً من ملامح الحياة الأكاديمية والفكرية بصورة عامة ، زمناً يزيد على ذلك . وأعتقد أنه مما يعد تجرؤاً ، ويلحق الضرر بالمرء ، أن يساعد على نشر الاتجاه الذى يرى أنه رغم اقتناعنا بأهمية الثقافة ، فنحن ما نزال فى المراحل الأولى من مراحل التعامل معها . ويقدر ما نحن عليه من ارتباك ، فإننى أرى أنه ربما نصحنا ناصح بأن ندرس نصوص المواد التى أنتجت بالفعل بشأن تاريخ الثقافة ، والسجال الدائر حولها ، وقبل هذا وذاك ، الظروف التى تشجع فى الوقت الحالى على الاهتمام بها ، ودراستها دراسة متأنية . كما أرى على وجه التحديد أنه رغم أن الاهتمام المعاصر بالثقافة يكاد يكون مظهرأً مؤكداً من مظاهر الإضافة فى علم الاجتماعى الانعكاسى^(*) ، فإن علينا أن نكون أكثر انعكاسية ، وأن انعكاسية ، وأن ندرس الافتراض الذى يقول إن تدهور

(*) إن علم الاجتماع الانعكاسى ، أو علم اجتماع علم الاجتماع ، شأنه ككل فروع علم اجتماع المعرفة (علم اجتماع العلم ، علم اجتماع الدين ، علم اجتماع الثقافة ، علم اجتماع الأدب ، علم اجتماع الفن ...) ، يحدد لنفسه مهمة دراسة مختلفة الصلات ، الواعية وغير الواعية ، التى ترتبط بين علماء الاجتماع ومحيطهم الاجتماعى ، وبين معارفهم وظروفهم الاجتماعية التى تجعل هذه المعارف ممكنة ، انطلاقاً من أن علم الاجتماع يتحدد بظروف إنتاجية ، وأن المشتغلين به يرتبطون بمصالح ، وحتى بأيدولوجيات القوى الاجتماعية والحركات التاريخية والممارسات الثقافية التى يشاركون فيها ، حيث اختارهم لموضوعات الدراسة فى هذا العلم ، لا يمكن أن تكون غير متحيّزة لوجود مطالب اجتماعية ، أو لضعف وجودها .

ويمكن كذلك فى إطار هذا الفرع السوسولوجى ، أن تتساعل حول العلاقات بين المعارف والنتائج ، وبين وضعية الباحث التاريخية والاجتماعية . بل إن تاريخ الاتجاهات الفكرية الكبرى فى هذا العلم (كالبنائية الوظيفية ، أو المادية التاريخية ...) ، يوضح إلى أى حد كانت النتائج التى توصلت إليها موهوبة بطابع الحركات الاجتماعية والظروف ، بما يشى بعدم إمكان الشك فى أن أوضاع ماركس أو بوركايم السياسية أو الثقافية ، كانت جوانب شحنت فهمهما لبعض الظواهر . =

الاهتمام السوسيولوجي بالثقافة بعد عصر علم الاجتماع الكلاسيكي ، أى بعد عام ١٩٢٠ أو نحو ذلك ، يحتاج إلى قدر من الاهتمام مماثل للإضافة الأخيرة المحققة . وهذا احتمال كبير فى هذا الخصوص ، حيث إن الحداثة الناضجة لم تكن لديها رغبة الاهتمام بالثقافة ، بينما تشجعها ما يشخص فى كثير من الأحيان على أنه ما بعد الحداثة .

أولا - بعض القضايا الأساسية :

إن المناقشة الحالية جزء من مشروع أكبر، أهتم فيه بخمس قضايا رئيسية :
فأنا ابتداء أحاول تسليط الضوء على المفاهيم التى يتم بها التعبير فى الوقت الراهن عن الشكوك فى قابلية الثقافة لأن تكون اهتماماً سوسيولوجياً ، أو فيما يبشر بذلك . الأمر الثانى ، هو أننى أعكف على دراسة الظروف التى تشجع فى المقابل ذلك الاهتمام القوى بالثقافة . الأمر الثالث ، هو أننى أقتفى أثر أصول مفهوم الثقافة فى علم الاجتماع نفسه ، وحيث أقارن هذه الأصول بالتطورات السابقة عليها والمعاصرة لها على الجبهات الفكرية الأخرى . والأمر الرابع هو أننى أبذل الجهد لتوضيح الدروس التى نتعلمها من تلك الدراسات ، مع إشارة خاصة إلى فرضيتى التى تقول إننا لسنا بحاجة إلى اهتمام سوسيولوجي متخصص بالثقافة ، بالقدر الذى نطالب به أى علم اجتماع على قدر من الحساسية التامة ، نحو محورية الثقافة ، وتتخلله هذه الحساسية . أما الأمر الخامس ، فيتعلق باهتمامى على وجه الخصوص بتطبيق «الثقافة» على المجال الكونى ، وهو موضوع أوليه عناية خاصة فى الفصول الأخيرة . على أن هذا

= وهكذا فإن إحدى مهام علم الاجتماع الانعكاسى هى إذن دراسة الظروف الاجتماعية للمشتغلين به دراسة متأنية ، وإن جاز القول بأنه لا يوصل أبداً إلى إنكار الطابع العلمى للمعارف المنتجة . والمهمة الأخرى التى يضطلع بها تقوم على توضيح أساليب القطعية التى يتصرف بها عالم الاجتماع لقطع الصلة مع منهجيات سائدة ، وإسقاط فعالياتها وبحضها . من هنا ، فإن هذا الفرع السوسيولوجي يمارس عملاً يقظاً ، يساهم فى دينامية النقد العلمى اللازم .

الفصل لا يصوب نحو العولة والكونية ، وإنما يتصل بهذين الموضوعين ، ويمهد السبيل إلى المناقشات اللاحقة .

وفيما يلي أقوم بمحاولة بسيطة ، أو أكاد ، لكى أكتشف تعريفا ثابتا للثقافة . وهذا يعود إلى بضعة أسباب . وعلا الأمر الأكثر أهمية هو أن كون الثقافة كفكرة ، وخاصة فى العالم الغربى ، لها تاريخ ، أو بالأحرى أصول مجتمعية وحضارية ، على قدر كبير من الامتداد ، يبدأ من فلاسفة اليونان القدامى ويوحى بأن علينا أن نفكر بجدية فى رأى نيتشه Nietzsche الذى يقول إن ماله تاريخ ، لا يمكن تعريفه تعريفا مفيدا ، رغم أنه قد لا يمكننا دعم هذا الرأى لأغراض أقل عمومية من تلك التى تقود المناقشة الحالية . إن مجرد حقيقة وجود تعريفات متعددة للثقافة ، وضعها العلماء الاجتماعيون وهؤلاء الذين يعملون فى حقل الدراسات الثقافية فى العقود القليلة الماضية ، توحى بأن هناك ضرورة لمناقشة «مشكلة الثقافة» ، وليس الثقافة «نفسها» . والأمر الذى يتصل بهذا اتصالا وثيقا ، هو أن الثقافة لها منذ زمن بعيد استخدامات تحليلية ونقدية . وكان لـ «المحللين اهتمام» مزعوم بمفهومها لأغراض تفسيرية أو تأويلية أو كليهما معا ، بينما أبدى النقاد صراحة اهتماما بها لأسباب تشخيصية أو تطبيقية . وكان هناك ومازال قدر لا بأس به من التداخل بين هذين المدخلين لدراسة الثقافة ، وهو ما يتضح فى النظرية النقدية(*) والنظرية ما بعد الحداثية .

(*) إن عبارة النظرية النقدية مأخوذة أصلا من عنوان كتاب للفيلسوف الألمانى ماكس هوركايمر M. Horkheimer ، لتشير إلى ذلك الركam النظرى الذى خلفه أعلام مدرسة فرانكفورت ، وتلخص تطلعاتها ، وتشكل برنامجها الفكرى عند بداية نشأتها .

وقد ظهر هذا المفهوم تحديدا عندما نشر هوركايمر عام ١٩٢٧ دراسة حول (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) ، التى تعد الوثيقة الأساسية فى توضيح التوجه الفكرى لهذه النظرية ، حيث النظرية التقليدية لديه هى ما تعبر عنه الاتجاهات الوضعية ، فى نظرتها للنشاط البشرى على أنه شئ أو موضوع خارجى داخل إطار الحتمية الميكانيكية ، على حين ترفض النظرية النقدية النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ، ومن ثم ترفض طابع الحياد الذى تتسم به الوضعية ، وتحاول فى المقابل أن تطرح فكرا لا يفصل بين النظرية والممارسة .

وتتبع قضية وسيطة شائكة أخرى من فكرة تنوع الثقافة ، أى المدرجة التى يكون فيها اختلاف عبر الزمان والمكان فى الموقع الذى تكون عنده الثقافة مجالا مميزا ، أو يفهم أنها كذلك ، مع وجود استقلال نسبي إزاء البنية الاجتماعية أو الأفراد أو كليهما . وتوازى هذه القضية ، ولو بشكل جزئى ، المشكلة التى يواجهها علم الاجتماع الاقتصادى والأنثروبولوجيا ، فيما يتعلق بالدرجة التى يمكننا عندها الحديث ، على سبيل المثال ، عن أن مجتمعا بدائيا لديه اقتصاد يمكن تحليله تحليلا مباشرا بالطرق التى جرى تطويرها بالرجوع إلى الظواهر الاقتصادية الحديثة . إذ يذكر " الشكليون " أنه بالإمكان معالجة الظواهر الاقتصادية البدائية معالجة مباشرة وينبغي علينا ذلك . فى حين يرى " الجوهريون " أن هذا الأمر ليس صحيحا (Bloch, 1983 : 164-172) .

= وقد فهم هور كايمر ، ومعه فلاسفة فرانكفورت ، الماركسية على أنها العلم النقدى للمجتمع ، وأن مهمة الفلسفة بالتالى متابعة العاملية النقدية والتحرى عن أشكال الاغتراب الجديدة . وقد أخذت مساهمته الخاصة شكل تحليل نقدي للعقل . فلئن يكن العقل قد صاغ فى الماضى مثل العدالة والحرية والديموقراطية ، فإن هذه المثل حل بها الفساد فى ظل هيمنة البورجوازية التى أدت إلى تحلل حقيقى للعقل . ومن هنا بدت الحاجة إلى نظرية نقدية جدلية تستطيع أن تتعقل اغتراب العقل بالذات . وترمى النظرية النقدية عند هوركايمر إلى تحقيق مهام ثلاث : أولها ، الكشف فى كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التى ولّتها وحدتها . وهنا يتوجه هوركايمر ، كما فعل ماركس ، إلى تحقيق الانفصال عن المثالية الألمانية ومناقشتها على ضوء المصالح الاجتماعية التى أنتجتها . والمهمة الثانية للنظرية النقدية عنده ، هى أن تظل على وعى بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعى التاريخى . فهى لا تطرح نفسها باعتبارها مبدأ إطلاقيا ، أو أنها تعكس أى مبدأ إطلاقى خارج صيرورة الواقع . والمقياس الوحيد الذى تلتزم به هو كونها تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية فى تنظيم علاقات الإنتاج بما يحقق تطابق العقل مع الواقع ، وتطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة .

أما المهمة الثالثة ، فهى التصدى لمختلف الأشكال اللامعقولة التى حاولت المصالح التطبيقية السائدة أن تلبسها للعقل ، وأن تؤسس اليقين بها ، على اعتبار أنها هى التى تجسد العقل ، فى حين أن هذه الأشكال من العقلانية المزيفة ليست سوى أدوات لا تستخدم العقل فى تدعيم الأنظمة الاجتماعية القائمة ، وهو ما دعاه هوركايمر بالعقل الأداة .

وهذه المشكلة عولجت هي الأخرى باعتبارها تناقضا بين التفكير فى الاقتصاد على أنه منفصل دائما ، وكأنه على أقل تقدير يمكن تحليله باعتباره متميز ومستقل استقلالا نسبيا من ناحية ، وفهمه على أنه «متداخل» بدرجات متفاوتة فى النسيج الاجتماعى الثقافى من ناحية أخرى (Geanovetter, 1985) .

وهناك مشكلة مشابهة عند مناقشة الثقافة ، حيث حاول كثيرون وضع تعريف على قدر كبير من التحديد لها ، دون مراعاة حقيقة أن أهميتها تتفاوت تفاوتا كبيرا فى تاريخ أى مجتمع أو حضارة ، وكذلك عبر المجتمعات والحضارات (Bellah, 1964) . ومرة أخرى ، نجد سببا للحذر بشأن أى تعريف استنتاجى واسع .

ولسوف أحاول فى تلك السطور ، التى تشترك فى الكثير مع ما قاله ساليانز (Sahlins, 1985) ، إثبات أن هناك ضرورة لمزيد من مناقشة ما أسميه **الثقافة الشارحة** metaculture ، أى التعبيرات الثقافية عن الثقافة ، كطريقة لمعالجة الروابط المختلفة بين الثقافة والبنية الاجتماعية وبين الثقافة والفرد والعمل الجمعى . وسوفؤكد أن الثغرات الرئيسية فى مناقشات الثقافة لم تكن فقط مشكلة الطرق التى تتفاوت بها العلاقات بين الثقافة والبنية الاجتماعية وبين الثقافة وما يسمى فى الوقت الحالى بالواسطة من الناحية الإمبيريقية ، ولكنها كذلك قضية التفاوت فى الأسلوب الذى تفرض به القوانين ما بعد الثقافية العميقة على الأفراد والجماعات ربط الثقافة والبنية الاجتماعية والثقافة والعمل ، أو محاولة الإبقاء عليها منفصلة . والواقع أن قدرا كبيرا من الطاقة الفكرية ما يزال يبذل فى البحث عن الحقيقة الكلية فيما يتعلق بهذه المشاكل . وقد انطوى جزء كبير من النظرية الاجتماعية منذ روسو ، بل ومن سبقه من فلاسفة ، على محاولات للتعامل مع الروابط القائمة بين الثقافة والبنية الاجتماعية وبين الثقافة والواسطة ، ناهيك عن تلك التى بين البنية الاجتماعية والواسطة ، التى تلقى فى الراهن مناقشات عريضة ، تعاملأأبدياً ، وذلك بتقديم الحلول المحايدة إمبيريقيا ، التى غالبا ما لا تغير سوى الشفرات المعينة الخاصة بالمجتمعات التى أضفى عليها منظر بعينه صفة ذاتية . ولذلك فاعتقاده هو أنه من غير الحكمة الأخذ بتعريف للثقافة شديد التحديد وعلى قدر كبير من

الاستقلال ، لأن «وضع» الثقافة يتفاوت تفاوتاً كبيراً عبر كل من الكيانات الثقافية الاجتماعيين : كبير المدى وصغير المدى ، كما أننا بحاجة إلى مفهوم منظم للشروط التي يحدث فيها ذلك التنوع .

ثانياً - الثقافة وعلم الاجتماع :

يشمل التفسير «الأصولي» لعلم الاجتماع عمل علماء الاجتماع فيما يخص تحليل البنى والعلاقات الاجتماعية . إلا أنه مع أن علماء الاجتماع ، وكذلك علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، يحاولون من حين لآخر تحديد مجال تحليلاتهم على هذه الصورة (والمثير أن من بين هؤلاء أكبر من ساهموا في تحليل الثقافة ، وهو زيمل) ، ورغم أن معظم علماء الاجتماع قد يعتبرون أن مركز الاهتمام المحوري لعلمهم يمثل الجانب الاجتماعي في الحياة الإنسانية ، فهناك اتجاه أكثر عمومية للتسليم بأن المعتقدات والقيم والرموز ترتبط ارتباطاً كبيراً بالتفاعل الاجتماعي ، ويعمل المنظمات والحركات ، وأداء المجتمعات لوظائفها ، والتغير والصراع قصير وطويل المدى ، بل وتلك الدراسة السوسيولوجية التي تتعرقل إذا أهمل كل هذا . ومنذ بلورة السوسيولوجيا كعلم ، هناك أفكار حول الأيديولوجيا والمذهب والتمثيل والنظرة العالمية و «الروح» وروح الجماعة والثقافة نفسها ، تعد مكونات مهمة من مكونات العلم ، رغم ما يثار حولها من خلاف شديد .

ومع ذلك ، فإن هذا الاعتراف بأهمية المفاهيم والظواهر الثقافية غالباً ما اتسم بالتردد . وحتى وقت قريب تماماً ، لم تكن مسألة الثقافة قد قاربت بداياتها في علم الاجتماع (مقابل الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية) بالرغم من - وربما بسبب - جهود تالكوت بارسونز وأتباعه المضيئة . وأحد أفضل مؤشرات التخلف الخاص بما يسمى في بعض الأحيان في علم الاجتماع بـ «التحليل الثقافي» (Wuthnow et al., 1984) ، وأعتقد أنها تسمية مضللة ، هي الطريقة التي جرى العرف على تناول الثقافة بها في كتب علم الاجتماع الدراسية الأمريكية ، أو تلك المتأثرة بالأمريكيين . وفي كثير من الأحيان ، يناقش الموضوع

فى معزل تام عن الأيديولوجيا السياسية والمذهب الدينى وغيرهما من الأمور التصورية . وغالبا ما تطرح بلغة الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية فى الثلاثينيات (كما هو الحال فى الطرح المطلوب للتمييز بين الثقافة المادية واللامادية) ، مع بعض المناقشة لفرضية هورف - سابير بشأن البنية اللغوية للواقع (*) و «مشكلة التمرکز الاثنى» . كما أنه يمكن إجمالها فى كثير من الأحيان بتعليقات على الثقافات التحتية والثقافات المضادة وموضوع «الثقافة فى مواجهة الإنسان» . وهناك بصورة عامة تأكيد على فكرة كون الثقافة منتجا من منتجات التفاعل الاجتماعى . والواقع أن فكرة «إنتاج» الثقافة تمثل جانبا من الجوانب القليلة التى كان فيها ، حتى وقت جد قريب ، رعاية متخصصة ملحوظة لموضوع الثقافة من جانب علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيين . وفى السنوات القليلة الماضية ، أضيفت نظرية الثقافة الإنسانية كموضوع أساس فى ثنايا الكتب السوسيولوجية الدراسية عن الثقافة ، مما أدى إلى مزيد من تقليل شأن تناولها . والوضع الخارجى للثقافة باعتبارها موضوعا سوسيولوجيا ، فى علم الاجتماع الأمريكى على الأقل ، ليس معروضا بقدر غير واف فى تقييم فوتنوف Wuthnow الأخير ، حيث ذهب إلى أنه : «بينما تراكمت النظريات والمناهج وتحريات البحث فى حقول العلوم الاجتماعية الأخرى بسرعة مذهلة على امتداد العقود العديدة الماضية ، يبدو أن دراسة الثقافة حققت تقدما بسيطا» (Wuthnow, 1984 : 1) .

غير أن هناك ما هو أكثر من ذلك فيما يتعلق بهذا الموضوع ، نبدأه بالسؤال التالى : ماهو مدى لقة عرض فوتنوف (وهو جزء من مقدمة لمقالات عن بيتر بيرجر P. Berger

(*) مقابل التصور السائد بأن اللغة مرآة للواقع ، تنهب هذه الفرضية إلى أن العالم الواقعى يقوم على العادات اللغوية للجماعة . ويتم ذلك إلى حد كبير بصورة لا شعورية . وتنسب هذه الفرضية إلى الأنثروبولوجى الأمريكى اوارد سابير ، وتلميذه بنيامين فى هورف ، اللذين توصلا إليها عبر دراسة لغة قبيلة الهوبى انديانز . وقد طور هورف أفكار سابير ، وتوصل إلى فرضية دعيت بفرضية النسبية اللغوية ، ويتلخص فى اعتبار اللغة أساس تشكيل الأفكار ، ودليل النشاط الفكرى للفرد ، حيث هى التى ترسم له الإطار الذى تنترج فيه انطباعاته وتحليلاته للواقع . واستتبعا على مستوى المجتمعات والجماعات ، فإنه ونتيجة لاستعمالها لغات مختلفة ، فإنها تدرك الأشياء إبراكا مختلفا ، على أساس أن كل لغة تخلق من مكوناتها الخاصة ، وحدة منتظمة تميز الناطقين بها .

ومارى نوجلاس M. Douglas وميشيل فوكو M. Foucault ويورجين هابرماس J. Habermas) ؟ قد يكون الرد على ذلك بأن المسح السوسيولوجي الخاص بالعمل الحديث الأكثر وضوحاً في التحليل الثقافي ينبغي أن يشمل ، أو على الأقل قد يشمل ، مناقشات منظمة لبارسونز ومارى نوجلاس وجيرتز Geertz وسالينز وسوانسون Swanson وبورديو Bourdieu وآخرين . وعندما أورد هذه القائمة القصيرة ، فإن كل ما أريد قوله هو أن قوتتوف وزملاءه قد بُخسوا حقوقهم بصورة خطيرة ، إلى الحد الذي حققت عنده دراسة الثقافة من جانب علماء الاجتماع «تقدماً» . ولا تصل المشكلة إلى حد الإقرار بندرة المناقشة السوسيولوجية المثمرة للثقافة ، وإنما القليل نسبياً من القدر الكبير من العمل الخاص بها تبين أنه متصل اتصالاً واضحاً بعلم الاجتماع المعيارى . ولذلك يقترب آرثرش Archer رويدا من الحقيقة فى قوله إن «وضع مفاهيم للثقافة يعد أمراً غير عادى من ناحيتين : فقد أظهر التطور التحليلى الأكثر ضعفاً لى مفهوم أساس فى علم الاجتماع ، وقام بأكثر الأنوار تذبذباً فى النظرية السوسيولوجية» (Archer, 1982 : 263) .

وبغرض التيسير ، فى المستطاع تقسيم ما يمكن أن نستمر فى تسميته بالتحليل الثقافى تقسيماً تقريباً إلى جزئين : ما هو سوسيولوجى ، وما هو «غير سوسيولوجى» . وهذا التمييز يحتاج إلى قدر كبير من التمهيد . فاستعمالنا لمفهوم «سوسيولوجى» لا يشمل فقط ما نجده فى صلب الاهتمام المهنى لعلم الاجتماع ، وإنما كذلك العمل التحليلى الخاص بالثقافة ، الذى يبدأ من مشكلة ربط الموضوعات التصورية والرمزية بالأمر الاجتماعى البنيوية والاجتماعية الوظيفية ، ثم أن هناك قدراً كبيراً ومؤثراً من المواد المتصلة بعلم الاجتماع ، وإن لم يؤخذ معظمها مأخذ الجد من جانب علماء الاجتماع حتى وقت قريب على الأقل . ويتجه التفكير بشكل خاص إلى التراث السوسيولوجى والأنثروبولوجى الفرنسى ، الذى بدأ بداية فعلية بدوركايم ، ليتلقى الدعم على الفور من موس وليفى برول Lévy - Bruhl ، وبعد ذلك على يد دوميثيل Dumezel

وليفى شتراوس Lévi - Strauss (*) ، ونحن بذلك نذكر اسمين من أوائل الشخصيات المهمة وأواخرها (Little John, 1985) وتقع الأعمال التى نوقشت على نطاق واسع ، على الأقل فيما بين علماء الاجتماع ، وهى تلك الأعمال الخاصة بمارى بوجلاس وفوكو ، ضمن هذا التراث (برغم تأثر فوكو بنيتشه ، مع تحوله إلى دراسة العلاقة بين المعرفة والقوة) . وقد تأثر قدر كبير إلى حد ما من الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية تأثراً عميقاً بالتراث الفرنسى ، رغم أنه كان أقل وضوحاً فيما يتعلق بطابعه النظرى . باختصار ، كان هناك سجل حيوى ومستمر ، يتميز بطراز امبيريقى واسع المدى بشأن الثقافة ، من منظور سوسيولوجى بالمعنى الأوسع والأشمل . ولكن الشكل القومى الحديث الأكثر بروزاً لعلم الاجتماع المعيارى - الأمريكى - لم يتعامل بجدية شديدة مع هذا الموضوع . (ولهذا السبب لم يتم تناوله تناولاً جاداً فى كثير من السياقات القومية الأخرى -

(*) اثولوجى فرنسى معاصر ، عرف على نطاق واسع بدراساته عن المجتمعات «البدائية» ، وباعتباره أحد المنظرين الكبار للاتجاه البنيوى فى الإثنولوجيا ، وإن اختلفت بنيويته عن البنيوية الوظيفية المعروفة فى الفكر الأنجلوسكسونى ، حيث البنية عنده لا تتصل بالواقع المحسوس ، فليست هى جماع العلاقات الاجتماعية ، لأن الأخيرة هى المادة الخام التى علينا ، بالعقل والاستنباط ، أن نستخلص منها البنية المستترة اللاوعية . ولا يهم هنا الشعور الواعى لدى أعضاء المجتمع ، ذلك الشعور الذى يفسر لهم العلاقات الاجتماعية ، فهذا التفسير الواعى هو مجرد اجتهادات ثانوية على الباحث أن يتجاوزها إلى استخلاص البنية بما يسمح بتكوين نماذج منطقية لا يمكن ملاحظيتها كظاهرة قائمة فى المجتمع .

تناولت أعماله العديد من الموضوعات ، كالأساطير ، وعلاقات القرابة ، والتبادل ، والطوطمية ، وتفكير الفطرة ، ومركب الطعام ، والوشم ، والأسماء وغيرها ، وإن تعرضت للعديد من الانتقادات ، التى تركزت حول مشروعية تطبيقه الآلى لنموذج التحليل اللغوى على الظواهر الثقافية ، وحول الصفة الغائية التى أعطاها لهذه الظواهر ، وحول اتجاهه البنيوى الذى ألغى إمكانية التطور الجدلى ، وبالتالي كاد أن يلغى التاريخ ، إضافة إلى احتفاله المبالغ فيه بدراسة البنى السلوكية للجماعات «البدائية» على قاعدة من الوفرة المتنامية نوما للتفاصيل ، والتى رآها البعض تؤسس عمقا معلوماتيا للتعامل السياسى معها ، وتوجسها حسب مصالح الغرب ، فى محاولتها إعادة تثبيت نوع من الاثنية ببراهين جديدة ، وهو ما ذكره جاك ديريدا J. Derrida حين اتهمه بممارسة تطبيق مقولات الثقافة الغربية ومفاهيمها على تراث الشعوب الأخرى .

حتى وقت قريب على الأقل) . ونشأ ذلك بشكل جزئى انطلاقا من اهتمام الأنثروبولوجيا الأمريكية غير السوسيولوجى نسبيا ، وتقسيم العمل المصاحب لذلك بين الأنثروبولوجيا الثقافية والسوسيولوجيا الاجتماعية . ففي الولايات المتحدة ، كانت ثقافة المجتمعات الحديثة يتولى دراستها فى الغالب نقاد أدب ومؤرخون ، وإن بدا ذلك فى سبيله إلى التغير بسرعة .

وأعتقد أن ملاحظات قوتنوف وأرشر ، وكذلك ما قدمه سويندلر (Swindler, 1986) ، تعكس خطأ من التجاهل السوسيولوجى الرئيسى لمركزية السجل بشأن الثقافة فى الأنثروبولوجيا ، و«الوعى الزائف» الخاص بعلم الاجتماع كعلم ، مما أطال وجود وهم فى المجتمعات الحديثة بشأن افتقارها المزعوم إلى الأسس الرمزية ، وهو الأمر الأكثر ازعاجا (Sahlins, 1976) . ولا نبالغ إن قلنا إن علم الاجتماع الحديث باعتباره مهنة علمية ، كان علما مقاوما للثقافة ، وبالأخص فى الولايات المتحدة ، وإن لم يكن فيها وحدها بالتأكيد . غير أنه ، وبعيدا تماما عن المقاومة الظاهرة من جانب علم الاجتماع السائد لموضعة الثقافة (رغم تراث شديد الحيوية من الاهتمام السوسيولوجى – الأنثروبولوجى منذ عصر علم الاجتماع الكلاسيكى) ، يظل هناك ما أسميته «المعالجات» غير السوسيولوجية للظواهر الثقافية . وتحضرني على وجه الخصوص أعمال أنتجها المهتمون بالخرافة والطقوس وعلم الكونيات ونظرية نشأة الكون ، يقف ميرشا الياد M. Eliade (*) وجوزيف كامبل J. Campbell على رأسهم .

(*) اثولوجى ومستشرق وفيلسوف وروائى وشاعر ، وفوق ذلك باحث فى تاريخ الأديان المقارن (١٩٠٧ – ١٩٨٥) . ولد فى رومانيا ، وغابرها شابا إلى الهند لدراسة فلسفة «اليوجا» ومعايشة الثقافة الهندية الريفية . عاد بعدها إلى بوخارست كأستاذ فى جامعتها ، لينتقل عام ١٩٥٧ إلى الولايات المتحدة ، أستاذا لتاريخ الأديان المقارن بجامعة شيكاغو ويستهدف هذا العلم لديه تأويل النصوص الدينية بطريقة منهجية ، تحقيقا للقدرة على الإحساس بالأفكار والمعتقدات الدينية التى ظهرت على مدى التاريخ ، وإدراك مغزاها ، وهو ما يعنى وجوب النظر إليه لا كمجرد مجال معرفى ، بل كأسلوب روحى قابر على تغيير النظرة إلى الوجود . تبدو مسألة التصنيف لديه شائكة ، بالنظر إلى تنوع اهتماماته الكتابية والفكرية ، ولا سيما فى تجلياتها المربوطة . فلقد كتب البحث التاريخى كما كتب الرواية ، وكتب الشعر كما غاص فى التأمل الفلسفى . وفى خضم هذا كله ، وجه جل =

ومن المؤكد أن تعدّ هذه الأعمال استمراراً لـ «التحليل الثقافي» في حد ذاته . ولكن ، ما الذى يربطها بعلم الاجتماع ، إن كانت هناك أية روابط ؟ والسؤال نفسه يمكن طرحه بالطبع فيما يتعلق ببعض مدارس التحليل الأدبي النقدي الخاص بالظواهر الثقافية ، بما فى ذلك التفكيكية (*) و «النصّية» ، وخاصة فى ضوء

= نشاطه لدراسة تاريخ الأنيان ، أو تاريخ «القدس» . وعبر هذا التوجه ، اهتم بدراسة الأسطورة ، وقام بتأويل الفكر الأسطوري من خلال التقليد الظاهراتى . فهو يرى الأسطورة كتاريخ للبدايات تشغل وظيفة تأسيسية ، باعتبارها موجودة لبعث حدث ما وجد قبل التاريخ ، كحنين للعودة فى الزمان الأول ، زمان الخلق الذى لا يسبقه زمان ، لأنه البداية التى تتجدد يوما ، فتأخذ بالتالى شكلا دائريا . من هنا أثار انتباهه ثورة هذه الشعوب على مفهوم الزمان الحسابى ، الذى يجرى تلمسه عادة عبر التاريخ ، لأنها مأخوذة بالحنين إلى العودة فى ذلك الزمان الأسطوري ، زمان الأصول ، أو ما سماه «الزمان الكبير» .

(*) تمثل التفكيكية مفهوما أساسيا فى أعمال الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسى المعاصر جاك ديريدا J. Derrida . وتعدّ الأرضية التى انبثقت منها لديه ، مرحلة من مراحل جدل المناهج وصراعها . فإذا كانت المناهج التقليدية ، بما فيها البنيوية ، تطمح إلى تقديم براهين متماسكة فى دراسة الخطاب أو الاقتراب من معناه ، فإن التفكيكية تبذر الشك فى مثل هذه البراهين ، وتقوض أركانها . وهو ما يجعل من هدفها الأساسى تصديع بنية الخطاب ، واستيضاح ما تخفيه تلك البنية من شبكة دلالية ، بما يعنى أن التفكيكية من هذه الناحية ، ثورة على الوصفية البنيوية .

ولتحقيق هذا الهدف ، تقوم التفكيكية على مقولات أربع أساسية : أولا ، الاختلاف *Différance* ، حيث انطلاقا من أن معانى الخطاب لا تعرف الاستقرار والثبات ، فإنها تبقى مؤجلة الحضور والغياب ، أى ضمن أفق الاختلاف . وثانيها ، التمرکز حول العقل *Logocentrisme* ، كمحاولة لهدم اليقين المطلق فى الفكر والثورة على سكونيته . وثالثها ، علم الكتابة *Grammatologie* . كمواجهة للتمرکز حول العقل المستند إلى التمرکز حول الصوت ، أى العناية بالكلام على حساب الكتابة ، مبيّنا أن جميع خصائص الكتابة ، مثل غياب المتكلم ، ومن ثم غياب وعيه ، تضاف للمعنى ، وبذا تدخل الكتابة فى محاوره مع لغة الخطاب . ورابعها ، القراءة *Lecture* ، وتعنى لديه مواجهة النصوص بحرية بونما نظرة مسبقة ، والإبحار فيها بون البحث عن يؤر ومراكز .

ويتم تفكيك النص عنده بتجزئة ألفاظه وفرضياته الأساسية ، ثم تطوير البنى والحجج المتناقضة التى تتطوى عليها هذه الألفاظ والفرضيات ، وصولا إلى تفكيك نظمه العامة ، وانبعاثه من جديد ، وإن بدا فى خلاف أو تعارض مع نفسه ، ليستمر التفكيك فيما يمكن أن يكون نكوصا غير متناه من القراءات الجدلية ، وبما يشى أن معنى النص لا يمكن أن يكون واحدا أو محيدا أو محبدا أو واضحا ، وذلك لخضوعه الدائم لنوع من التخالف لا التوافق ، والتفكيك لا التجميع .

البروز المتزايد للمجال الأكاديمي الخاص بالدراسات الثقافية . ويكفي التأكيد هنا على أن الرأي الذي يقول إنها ليست ذات صلة ، أى أنه لا ينبغي أن يتعامل معها عالم الاجتماع تعاملًا جادًا ، رأى فيه قدر كبير من التهور . والرفض يصدر حكما مسبقا على مسألة المدى الذى تسمح به الخرافة بمرور الحياة السوسيوثقافية أو تقيدها البنى الثقافية الأساسية ، وإن كان ذلك يحدث فإلى أى مدى . والأمر الأكثر أهمية ، هو أن الإصرار على هامشية دراسة بنية وتحول الأنماط الحضارية الخاصة بأفكار ورموز يعجل بـ «تراجع علماء الاجتماع إلى الحاضر» (Elias, 1987) ، ويدعم التقليل من شأن الثقافة ، لأن وضعها يكون مجرد ذريعة ، بمثل ما يسميه سويندلر بالتجربة «وعاء الأنوات» (Swindler, 1986) . وذلك أنه كما ينكر آرثرشر ، تتركز المشاكل السوسيوولوجية الرئيسية فى أن الثقافة لا يمكن مواجهتها مواجهة صحيحة ، دون الاعتراف التحليلي المستدام ، الخاص بالعلاقة بين الاستقلال فى إطار الاعتماد المتبادل بين الثقافة كفكر موضوعي والثقافة كأحد مكونات العمل (Archer, 1988) .

ويافتراض ذلك الاهتمام المحورى المزعوم بـ «الاجتماعى» ، وهو ما طرحه نوركايم بقوة حين وضع المجال الاجتماعى فى موضع القلب من الحياة البشرية ، بينما كان زيمل ، على عكس ذلك ، يعتقد اعتقادا واضحا أن الاجتماعى ينبغي عزله عن طريق تصنيف «المكونات» الثقافية والنفسية . فما تراها الطرق التى يمكن بها للثقافة أو ينبغي لها أن «تظهر» ؟

أحد وجوه الموضوع هو أن التكريس النشط للمجال الاجتماعى قد يبدو أنه يسمح للثقافة (بالمفهوم المتكرر الخاص بها ، باعتبارها مجالا للقيم والمعتقدات والرموز) بالدخول فى الصورة التحليلية كمجرد طريقة لـ «تبيان» الظواهر الاجتماعية ، أو «إمكان تبيانها» من خلال هذه الظواهر . بعبارة أخرى ، فإن الثقافة كمجال للبحث ، لا يحتاجها سوى علماء الاجتماع . ولذلك فإنه يبدو أن المقولة تنهار فى الغالب ، لو أمكن إظهار أنها ذات أهمية أساسية فى تفسير التنوع داخل مجال البنية الاجتماعية والعمل الاجتماعى (Swindler, 1986) . وبينما يمكن تفسير

التنوع الثقافي نفسه بمفاهيم سوسيولوجية بحتة ، على حين لا يكون هذا ضروريا بالنسبة لعلم الاجتماع ، فإنه يظهر بجلاء قوة «المنهج السوسيولوجي» ومجاليه . وبصورة عامة تماما ، أرى أن قدراً كبيراً من الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية يميل إلى اتباع المسار الأول ، وهو ما يرجع بجلاء إلى تعرض ممارسيه بصورة كبيرة للتغير الكوني ، بينما اتبع علم الاجتماع (بالمعنى الذي يقصده به جيدنز كعلم يدرس جوانب المجتمعات الحديثة) المسار الثاني . ويرجع ذلك بشكل بارز إلى التعرض الأكثر للتغير الواضح ، إلى درجة التعامل تعاملًا شديد الجدية مع الثقافة . غير أن التطورات الأخيرة دمرت توجهات الثقافة التي تتسم بالبساطة والنظام . وقبل أن نتجه إلى بعض هذه التطورات ، يبدو ضروريا أن ندرس بعض الملامح الرئيسية الوراثة الخاصة بمفهوم الثقافة .

ثالثا - الاعتبار الوراثة :

في منتصف القرن التاسع عشر ، وعبر نقل ماركس لمثالية هيغل أساسا ، بدأ ظهور سجل عام ، مازال قائما حتى اليوم ، حول وضع العوامل الثقافية : أى الدرجة التي تقف عندها الثقافة فى علاقة مستقلة مقيدة مقابل الحياة الاجتماعية (أو مقابل الشخصية ، أو الاثنين معا) ، والدرجة التي تعد عندها الثقافة ظاهرة مصاحبة مقابل المجال الاجتماعى ، أو حتى جوانب الحياة «الأدنى» . وكانت المشكلة السوسيولوجية تقع بطرق مختلفة فى الصدارة من عمل كبار علماء الاجتماع فى الفترة المسماة الكلاسيكية (١٨٩٠ - ١٩٢٠) ، رغم أنها نأبرا ما عكست المثالية - المادية ، إن كان ذلك قد حدث بالمرّة (Dupré, 1983) ، وإن بدا عدم إمكانى هنا سبرغور القضية النقدية الخاصة بالطرق التي حدث فيها خلط بين معضلة المثالية والمادية وبين مسألة الذاتية والموضوعية ^(١) .

إن هذا القدر الكبير من كتابات ماكس فيبر عن صوغ روح الجماعة الحديثة ، مع إشارة خاصة إلى مكانة الدين فى ذلك التطور ، ومحاولات زيمل لتناول هذا الموضوع فى نطاق تاريخى أقل تحديدا ، وإن كان ذا عمق أكبر ، فيما يتعلق

بالفروق الطفيفة بين الحياة الحديثة وأسسها التصورية والروحية ، ومحاولات نوركايم الموسعة لتبيين العلاقات بين الظواهر الثقافية والبنية الاجتماعية ، تكاد تعتبر بالتأكيد الأمثلة الرئيسية .

من الواضح أن تغيير عمل جزئيا على الإشارة إلى انشقاق المادية والمثالية ، الذى تطور تطورا واضحا بظهور كل من الماركسية والكانطية الجديدة (*) إضافة إلى وجود هيجل الذى يخيم عليها . وكان ترويجه لمفاهيم مثل روح الجماعة ، والروح ، ورؤية العالم ، والاهتمامات المثالية ، فى موضع القلب من محاولاته مجابهة تجاوزات الحتمية الاقتصادية ، كما فى أعمال فردريك انجلز F. Engels وكارل كاوتسكى K. Kautsky ، كما كان له اهتمام متصل بعمليات العقلنة ، وهو ما لا يعنى بالتأكيد أن تغيير كان بأى حال من الأحوال مثاليا ملتزما . وتأثر نوركايم تأثرا غير مباشر بالسجال الألمانى حول المادية والمثالية . وفى أوضح بيان له عن المسألة العامة ، أعلن نوركايم أنه كان يحاول التغلب على قيود كل من المثالية المادية الألمانية التى كان يرى أنها تؤكد على الوضع الجمعى والافتراضى

(*) تعبير يستخدم للتعريف بحركات فلسفية ظهرت فى ألمانيا أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، تحت شعار «العودة إلى كانط» ، بهدف بعث ومواصلة أفكاره ، وإن أخذت عليها معاودة تقويم وتطوير العناصر المثالية والميتافيزيقية فى فلسفة كانط ، متجاهلة عناصرها المادية والجدلية .

وتذهب الكانطية الجديدة إلى أن الأخلاق والعلاقات الأخلاقية بين البشر تقوم بالدور الأساسى فى المجتمع . وقد وضع كوهن وناتورب وآخرون نظرية «الاشتراكية الأخلاقية» ، التى تصور الاشتراكية مثالا أخلاقيا ، تسير نحوه البشرية من خلال تهذيب الأخلاق . أما المضمون الأساسى لهذه النظرية ، فهو تحريف الماركسية ، بواسطة الترويج للتعاون الطبقي ونفى ضرورة الثورة . وقد انطوت الكانطية الجديدة على تيارات مختلفة ، أبرزها مدرستين ألمانيتين : مدرسة ماربورج ، لدى كوهن وناتورب وكاسيرر ، ومدرسة فرايبورج أو يادن ، لدى فندلباند وريكرت . المدرسة الأولى تولى انتباهها خاص لتفسير مثالى للمفاهيم الموضوعية العلمية والمقولات الفلسفية ، معتبرة إياها بمثابة بنى منطقية . أما المدرسة الثانية ، فقد ركزت انتباهها على تبرير التناقض بين العلوم الطبيعية والاجتماعية ، انطلاقا من المبدأ الكانطى حول العقل العملى والعقل النظرى ، وعلى أساس السعى إلى إظهار استحالة المعرفة العلمية للظواهر الاجتماعية .

للمعرفة ، والامبيريقية البريطانية التي تؤكد على الأساس الفردي والتجريبي للمعرفة (Durkheim, 1961) . وكان حله للنزاع قائماً على إنتاج تركيبة «فرنسية» لحصلة كل من المنهج الألماني والامبيريقية التجريبية الخاصة بالمنظور البريطاني ، نتج عنها نظرية تؤكد على الأساس الاجتماعي البنيوي المقيد ، الخاص بالأشكال الأساسية للتصنيف المعرفي والأخلاقيات والدين . وثم تأكيد قوى في فكر دوركايم ، يرى أن الثقافة تقرر البنية الاجتماعية . ولعل أكثر من تعامل مع هذه الرؤية كان سوانسون Swanson وبوجلاس Douglas (Robertson and Lechner, 1984) ، وقدم ألكسندر رأياً أكثر مرونة في هذا الموضوع (Alexander, 1988) .

وكانت مساهمة زيمل بالنسبة لتحليل الثقافة أكثر وضوحاً ، وإن كانت أقل تأثيراً وتم نقاشها مرات متعددة . ومن المفارقة أن هذا هو الظاهر . فقد عالج موضوع الثقافة بطريقة مباشرة ومستدامة ، مستخدماً المفهوم في كثير من الأحيان على هيئة شديدة التحديد ، بعكس قيبر الذي استخدمه استخداماً مسهباً ودلالياً ، ودوركايم ، الذي نادراً ما تحدث مباشرة عن «الثقافة» . وتقل المفارقة بشكل واضح إذا كان تقدير المرء تاماً لما أسماه زيمل بالثقافة الموضوعية ، باعتبارها ظاهرة مستقلة استقلالاً نسبياً ، وكان تحليله الثقافي منفصلاً انفصالاً استراتيجياً عن مفهومه شديد التحديد الخاص بعلم الاجتماع . وجريا على النمط الكانطي ، بحث زيمل الفئات ، أو بحسب تعبيره الأشكال الرئيسية للثقافة ، من حيث علاقتها بالمضمون الثقافي . إلا أن منهجه كان بصورة أو بأخرى هيجلياً وماركسياً فضفاضاً . ذلك أنه كان مهتماً اهتماماً كبيراً بالعلاقة بين الموضوعية والذاتية ، وخاصة الثقافة الموضوعية والثقافة الذاتية . وكان تحليله نقدياً بشكل مزيج : في تفسيره لشكل أو أشكال الثقافة (التي تجعلها ممكنة) من ناحية ، ومن ناحية أخرى في معالجته للصراعات (أو ما قد نسميه الآن بشكل أكثر تحديداً التناقضات) في الثقافة الحديثة من منظور «المأساة» (Simmel, 1968) .

وبينما يتضح أن مسألة المادية والمثالية ، وكذلك قضية الموضوعية والذاتية ، كانت شديدة الأهمية بالنسبة لعلماء الاجتماع الكلاسيكيين ، فقد كانت هناك أمور أخرى في الخلفية ، وبالأخص في التمييز الألماني بين الثقافة والحضارة ،

الذى انطوى على التمييز بين الثقافة كعضو مركزي في منظومة من مفاهيم الإقرار (مثل مثقف وثقيف وفريد ثقافيا) ، والحضارة باعتبارها وصفا سلبيا يتعلق بالعالم الحديث ^(٢) . وعكس ذلك كان الاتجاه الفرنسى الذى تجاهل منظومة الأفكار الدائرة فى فلك الثقافة ، وتحليل طابع الحضارة الحديثة وأصولها ، بطريقة أكثر إيجابية وتفاولا . وفى ألمانيا ، ترددت كلمة «ثقافة» مختلطة بموضوعات تاريخية وإنسانية (Merquior, 1979 : 39 - 61) ، حيث كانت الموضوعات الإنسانية ممثلة فى التأكيد على الثقيف الذاتى وثقيف النموذج ، على حين تنصرف الموضوعات التاريخية إلى التأكيد على التفرد الثقافى الخاص بمجتمعات وحضارات بعينها . وقد تشكلت الرؤية التاريخية بصورة بارزة على يد يوهان هيردر J. Herder ^(*) ، فى تركيزة على خصوصية وتفرد كل ثقافة أو شعب (Berlin, 1991) و (Dumont, 1984 : 106) . إلا أن وجهة نظر فيخته الأقل تاريخانية والهيكلية الأصل ، التى تذهب إلى أن ثقافة بعينها «تجسد الإنسانية فى زمن معين» (Dumont, 1984 : 111) كانت لسوء الحظ كذلك ذات تأثير كبير . وعلى أية حال ، فإن الحقيقة التى تقول إن الثقافة لها تاريخ شديد الخصوصية فى السياق الألمانى ، لابد أن نعيها وعيا شديدا ، ليس فقط بسبب حقيقة أنها مثلت مفهوما تاريخيا للثقافة انتقل من الألمان إلى السياق الأمريكى بداية القرن العشرين ، وبالتحديد أوفى عبر كتابات فرانز بواس F. Boas ^(**) الأنثروبولوجية (Stocking, 1968 . Sahlins, 1976 . Bloch, 1983 : 125 - 128) . وبينما اتخذ

(*) فيلسوف وأديب وناقد ألماني (١٧٤٤ - ١٨٠٢) ، طبق المدخل التاريخي من دراسة الثقافة ، ولكنه بقى عموما فى موقع الفهم المثالي للتاريخ .

(**) أنثروبولوجي أمريكي من أصل ألماني (١٨٥٨ - ١٩٤٢) ، يعتبر الموجه الأساسى للبحث الأنثروبولوجي فى الولايات المتحدة خلال النصف الأول من القرن العشرين . اهتم بدراسة اللغة والأدب الشعبى والفولكلور ، من خلال أبحاثه حول ثقافات الهنود الحمر فى الساحل الشمالى الغربى ، التى استغرق فى جمع مواد منها مدة تصل إلى قرابة الأربعين سنة ، وتوصل من خلالها إلى صوغ المفهوم الأنثروبولوجي المهم «الصيغة الكلية» Configuration ، التى تتمثل فى مجموعة القيم والاتجاهات التى تضافى عليها الثقافة أهمية كبرى ، وتؤثر فى سلوك أفرادها وشخصياتهم . =

رد الفعل المضاد للنظرية التطورية إبان القرن التاسع عشر في الأنثروبولوجيا البريطانية شكل المفهوم النفى الخاص بالمجتمعات البدائية في إفريقيا وآسيا والأوقيانوس ، حيث يتشكل كل منها بصورة أساسية من بنى اجتماعية فريدة ، فقد انطوى رد الفعل الأنثروبولوجى الأمريكى على اهتمام الأنماط الثقافية المتميزة ، الخاصة بالمجتمعات البدائية فى أمريكا الشمالية . وربما مثل الاتجاه الثانى انعكاسا للتمييز الألمانى بين الكلية الثقافية والتحلل «الحضارى» . وأدى الاهتمام الأنثروبولوجى الأمريكى ، إلى ظهور اهتمام أكثر تركيزا بالصيغ الكلية الثقافة ، وهو ما يتضح على نطاق كبير فى أعمال كروبر Kroeber ، وبشكل أكثر تحديدا فى كتابات مرجريت ميد M. Nead وروث بنديكت R. Benedict . وقد تُركت دراسة «الحضارة» بمعناها الألمانى بصورة كبيرة لعلم الاجتماع ، رغم أنه تم الجمع فى النهاية بين المعنى الأنثروبولوجى وتيار مهم من تيارات علم الاجتماع الأمريكى ، بدا فى التعاون بين كروبر وبارسونز ، حيث كان من الواضح أن ذلك تم لأسباب مهنية استراتيجية ، وركز على مشكلة التعريف العلمى الرسمى للثقافة (Kroeber and Parsons, 1958) .

باختصار ، فإن المفاهيم المميزة الخاصة بما نميل الآن إلى تسميتها بالثقافة ، والموجودة فى الخلفيات القومية المجتمعية للعلم الاجتماعى والنظرية الاجتماعية الحديثين ، كانت كما يلى : أولا ، انصب الاهتمام الألمانى على الثقافة «الحقيقية» مقابل مشكلة التشويه الاجتماعى لـ «المعرفة» ، ومن ثم يبرز الشكل المحدد للمعرفة الذى اختاره علم الاجتماع الألمانى ، وبشكل ملحوظ فى كتابات شيلر Scheler

= ويشار فى هذا الصدد إلى جهوده فى ربط الألب الشعبى والأسطورة والفلسفة والدين مع الحياة اليومية للجماعة ، وإلى دراساته فى مجال علم اللغة ، التى تقوم على محاولات كشف العلاقة بين اللغة وثقافتها . يعدّ مرشداً للاتجاه الوظيفى فى الدراسة الأنثروبولوجية ، وانتقد الاتجاه التطورى ، ووضع الأسس النظرية التى سار عليها تلامذته من بعده ، كاهتمام بالتنوع والتباين فى السلوك البشرى ، ودراسة ثقافات معينة بدلا من الثقافة الإنسانية بعامة ، واتخاذ النظرة الشمولية مدخلا لدراسة الثقافة ، وعدم فصل العناصر الثقافية عن سياقها العام ، وجمع أكبر قدر من المادة الميدانية عن الثقافة موضع الدراسة ، مع الاهتمام بكل ما يتصل بتاريخها .

وكارل مانهايم K. Mannheim (*) ، ونقد مدرسة فرانكفورت لـ «حضارة التنوير» ، واهتمام يورجين هابرماس J. Habermas (**) بالحقيقة الاتصالية (فى مقابل «الاتصال المشوه تشويهاً منظماً») .

(*) عالم اجتماع مجرى (١٨٩٣ - ١٩٤٧) ، ولد فى مدينة بودابست ، وشارك فى إحدى حلقات المناقشة التى قام بها جورج لوكاش فى المدينة . وبعد أن حاز شهادة الدكتوراه من جامعتها ، هاجر عام ١٩٢٠ إلى ألمانيا ، حيث خلف فرانتز أوبنهايمر كأستاذ لعلم الاجتماع فى جامعة فرانكفورت عام ١٩٢٩ ، وهى السنة التى نشر فيها كتابه المشهور (أيديولوجيا ويوتوبيا) ، الذى يعد أحد المصادر الرئيسية فى اجتماعية المعرفة . وبعد صعود النازية إلى الحكم فى ألمانيا ، تم عزله من عمله عام ١٩٣٣ ، فسافر إلى لندن بدعوة من مجموعة من العلماء البريطانيين ، حيث قام بالتدريس لمدة عشر سنوات بأحد المعاهد ثم بجامعتها ، ليشغل بها طيلة سنوات الحرب العالمية الثانية منصب أستاذ علم اجتماع التربية ، حتى توفى .

الإنجاز الرئيسى الذى حققه مانهايم ، كان فى مجال علم اجتماع المعرفة ، رغم أنه كتب أيضاً فى المسائل السياسية ، خصوصاً فى التخطيط الديموقراطى ، وفى التعليم .
وتم خطوات ثلاث هامة يراها واجبة الاتباع عند الشروع البحثى فى إطار علم اجتماع المعرفة :
أولاً ، تفسير الإنتاج ذهنى على ضوء علاقته بالواقع الاجتماعى والاقتصادى ، كما ينبغى التعرف إلى الوظيفة التى يقوم بها ، وإلا استحال فهم هذا الإنتاج . ثانياً ، اعتبار أن نقطة انطلاق الفكرة ليست جامدة بل دينامية . كما ينبغى رصد التبدلات الأساسية التى تجرى على صعيد هذه النقاط . ثالثاً ، إبراز أن الشرائح الاجتماعية تلعب دوراً أساسياً فى تغيير مضمون المفاهيم والأفكار ، كما ينبغى درس مراحل التبدل هذه ، وتزامن هذا التبدل مع مراحل التطور الاجتماعى ، لأن فى هذا التزامن عبرة موضوعية أكيدة .

ويمكن القول إن أعمال مانهايم فى مجال هذا المبحث السوسيولوجى تمثل مزيجاً يعوزه التماسك من المذهب التاريخى الألمانى والماركسية ، كذلك فإن آراءه السياسية تتميز بمحاولة مزج الديموقراطية الليبرالية بالتخطيط الاشتراكى ، بما يوحى بأنها محاولة لإيجاد صيغة تصالح بين الاتجاهات الليبرالية والراييكالية .

(**) يعتبر من أبرز المعبرين عن الاتجاه العقلانى ، ونقد الطابع التقنى الوضعى القمعى للعقل فى الممارسات الرأسمالية والاشتراكية . وهو لدى توم بوتومور المفكر الأكبر لما بعد مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية الجديدة .

ورغم قربه من الماركسية ، فإنه يختلف مع ماركس فى أمر أساس . فهو يرى أن ماركس قد أخطأ فى فى إيلائه للإنتاج المادى المركز الأول ، خلال تعريفه للإنسان فى رويته التاريخية باعتباره تطور للأشكال والأنماط الاجتماعية . ولهذا يرى هابرماس أن التفاعل الاجتماعى هو أيضاً

الأمر الثانى ، هو أن الانشغال الفرنسى كان ببنية الفكر الإنسانى فيما يتعلق بالتنوع فى البنية الاجتماعية ، حيث كان الثابت الرئيسى خلال القرن العشرين هو الإصرار على الحفاظ على أنماط الفكر محافظة جمعية . وكان هناك كذلك اهتمام متصل من لىفى برول حتى فوكو بظاهرة **التفكك** واسعة النطاق (فى مقابل التشويه) فى البنى المعرفية ، سواء بين الحضارات أو فى إطار تاريخ حضارات بعينها . الأمر الثالث ، هو أن الاهتمام البريطانى لم يكن بارزا فيما يتصل بالعلاقة بين الاهتمامات المشكلة تشكيلا اجتماعيا والمعرفة (مركز الاهتمام الألمانى) ، أو بين البنية الاجتماعية وأنماط الفكر (الرأى الفرنسى السائد) ، ولكن **بالتقارب الطبيعى** الخاص بالثقافة والعلاقات والبنى الاجتماعية ، وهو ما يترجم بعبارة الثقافة ك**بُسلوب حياة** خاص بشعب ما (كما فى أعمال ليڤيز F. R. Leavis واليوت T. S. Eliot وطومسون E. P. Thompson وريموند وليامز R. Williams ، وربما كذلك جيدنز ، بل وستيوارت هول S. Hall) . وأخيرا ، فقد كان المفهوم الأمريكى الخاص بالثقافة ، رغم تأثير فرانز بواس ، **نفعيا** بقدر كبير فى اتجاهه العام ، حيث كان يرى أن الصيغ الكلية الثقافية الفريدة ينتجها الأفراد فى ظل خلفيات وظروف اجتماعية بعينها ، وأن الثقافة هى

= بعد أساس من أبعاد الممارسة الإنسانية ، وليس الإنتاج وحده ، وهو ما يوضح فلسفته التى تقوم على مفهوم الاتصال أو التواصل ، وعلى أسبقية اللغة وأولويتها على العمل . والعقل الاتصالى عند هابرماس ، هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات ، والعقل الشمولى المنطلق الذى يدعى أنه يتضمن كل شىء ، والعقل الأداة الذى يفتت ويجزئ الواقع ، ويحول كل شىء إلى موضوع جزئى حتى العقل نفسه .

ولد فى مدينة بوسلدروف عام ١٩٢٩ . ودرس فى جامعتها ، وحصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٥٢ حول (الصراع بين المطلق والتاريخ فى فكر شلنجر) . وأصبح بين عامى ١٩٥٦ - ١٩٥٩ مساعدا لأستاذه تيودور أدورنو فى معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت ، ثم أستاذا للفلسفة وعلم الاجتماع فى جامعة هايدلبرج بين عامى ١٩٦١ - ١٩٦٤ ، ثم فى جامعة فرانكفورت بين عامى ١٩٦٤ - ١٩٧١ ، قبل انتقاله عام ١٩٧٢ إلى معهد ماكس بلانك فى ستارنبرج كأستاذ ثم كمدير للمعهد . ليعود مؤخرا إلى جامعة فرانكفورت .

هاجم ما بعد الحداثة ، وطالب بمواجهتها عن طريق إبقاء الباب مفتوحا أمام ما أطلق عليه زيادة التواصل والمشاركة بين الأقرباء والجماعات ، وهو ما يبدو فى نظريته حول «الفعل التواصلى» .

ما ينتجه الأفراد والجماعات والمجتمعات ويكتسبونه لكي يؤثروا وظائفهم أداءً فعالاً ، بما يعنى حاجتهم إلى «وعاء للأثوات» (Swindler, 1986) . ويوحى هذا فى المقابل بأن الثقافة «شُجْز» بصورة كبيرة ، كما هو الحال فى المفهوم الأمريكى الخاص بالقومية ، وإن جاز القول بأن علماء الاجتماع الأمريكىين أصبحوا على وعى كبير بالمدى الذى تكون فيه الثقافات القومية والاثنية أموراً خاصة بالتوجيه ، بل و«الاختراع» .

ومن الواضح أن هذه الأوصاف الهيكلية تشير إلى أن هناك شيئاً أكثر عمقا من الثقافة فى حد ذاتها، لابد أن نوليه عنايتنا فى علم الاجتماع الذى يركز على الثقافة ، أى العوامل التى تسفر عن تنوع فى مفاهيمها . وهذا هو الوضع الذى يصبح فيه مفهومى عن الثقافة الشارحة أكثر صلة بالموضوع . وهذه الثقافات الشارحة ، أو الشفرات الثقافية ، تقيد مفاهيم الثقافة ، وبصورة رئيسية فيما يتعلق بالافتراضات الضمنية عميقة الجنور التى تتصل بالعلاقات بين الجزء والكل ، وبين الأفراد والمجتمعات ، وبين الجماعات الداخلة والجماعات الخارجة (*) ، وبين المجتمعات والعالم ككل (Holzner and Robertson, 1978, 1980) (Robertson, 1980, 33 - 39) . وهى تشكل كذلك الطرق ، وبالأحرى الدرجة ، التى يتم بها صوغ الثقافة الأساسية وتطبيقها على الفعل العملى (Sahlins, 1976, 1985) . بعبارة أخرى ، لا تتنوع الثقافة فقط من حيث منزلتها من مجتمع لآخر ومن حضارة لأخرى . فهناك كذلك تنوع كبير فى طريقة صوغها ، وكذلك فى معناها نفسه .

(*) الجماعة الداخلة والجماعة الخارجة نموذجان أساسيان من نماذج الجماعات وضع مفهومهما سمنر Sumner ، حين رأى أن الفرد ينتمى إلى عدد من الجماعات تعتبر بالنسبة إليه جماعات داخلية (كالأسرة مثلاً) ، فيما تضحى ماعداها من جماعات خارجة بالنسبة إليه . ويفرق بينهما على أساس الوظيفة التى تؤديها كل جماعة لأعضائها ، وكذلك على أساس شعورهم بعضويتهم فيها .

فعلى أساس الوظيفة ، تتميز العلاقات فى الجماعة الداخلة بالأمن والنظام والاستقرار والتعاون المتبادل واحترام حقوق الآخر والتضامن والولاء للجماعة ، لكن اتجاهاتهم لما عداهم من أعضاء الجماعات الخارجة ، فيعبر عن شعور العداء والكراهية ، بما يعنى أن الجماعة الخارجة هى التى لا يشعر الفرد تجاهها بالانتماء والتعاون والتعاطف .

والجماعتان : الداخلة والخارجة ليستا جماعات فعلية ، حيث أن الشخص هو الذى يخلقها ، حين يستخدم لفظ «نحن» أو «هم» .

رابعاً - تعاظم الاهتمام بالثقافة :

فى تحولى إلى مقارنة بعض الظروف التى تزيد من حجم الاهتمام بالثقافة ،
أبدأ بإعادة ضبط العلاقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . ويمكن إرجاع
الفصل الأساسى بين العلمين بشكل كامل تقريباً إلى حالة خاصة فى عملية
العولمة طويلة المدى . فالأنثروبولوجيا تشكل فى واقع الأمر الإعلان العلمى
الخاص بالعالم الثالث ، وإن كان هذا لا ينطبق بوضوح شديد على علماء الأنثروبولوجيا
الأمريكيين والألمان ، وكذلك الحال بالنسبة للفرنسيين والبريطانيين . ومع أن
الأنثروبولوجيا الحديثة تأسست فى أكثر الدول الامبيرىالية نجاحاً من «الناحية
السطحية» فى الفترة الحديثة المبكرة، (أى فرنسا وبريطانيا) ، فهى لم تموضع فقط
التنوع الثقافى (أى بصفته تنوعاً لا نهائياً تقريباً أو على الأقل كعالم ذى شكلين
أو ثلاثة أشكال ثقافية أساسية) بل كذلك ، وبطريقة يجب أن تدرس دراسة كاملة ،
المشاكل الرئيسية الخاصة بالحدثة والنزعة الحدائية (Ardner, Modernism, 1985) .
وخلال العشرين سنة الأخيرة أو نحو ذلك ، أضاف علماء الأنثروبولوجيا الثقافيون
والاجتماعيون موضوعات تتصل بالمجتمعات الحديثة فى مجال دراساتهم
(بما فى ذلك المجال الكونى) ، بعد أن كانوا يقتصرون على دراسة ما أطلقوا عليه
المجتمعات البدائية . وبمرور الوقت ، أصبحنا أكثر حساسية للعامل الثقافى .
واعتقد أنه ليس من حسن الطالع أن هذا قد أدى إلى تكريس قدر كبير من الجهد
لمشكلة النسبية (*) (Geertz, 1984) .

(*) مع اكتشاف أينشتين لنظرية النسبية مطلع القرن العشرين ، تحطم الطابع المطلق الذى
كان مفهوما الزمان والمكان يتميزان به ، لأنه كشف عن نسبية مفهومنا للزمان والمكان ، وبالتالي عن
نسبية معرفتنا ككل ، باعتبار الزمان والمكان من الركائز الأساسية فى معرفتنا .
وتتعلق النسبية من أنه ليس يوسع الإنسان ، فى هذه أو تلك من مراحل تطوره ، أن يحصل
معرفة تامة وصحيحة مطلقاً لا عن الواقع ككل ، ولا عن موضوع ملموس من موضوعات البحث ، وأنه
فى كل فترة زمنية لا تكون معارفنا كاملة ، وإنما تكون محدودة بمستوى تطور الإنتاج والعلم وبقدرات
الناس المعرفية .
وتبالغ النسبية حين تنفى موضوعية المعرفة ، فتتنفى أن تكون فيها موضوعات تعكس صفات
الواقع وقانونياته الفعلية .

وأفضل لنا كثيرا أن نركز على الواجهات ما بين المجتمعية وبين الحضارية الفعلية (Nelson, 1981). والعمليات طويلة المدى الخاصة بالتوفيق الثقافي ، وبشكل أكثر تحديدا ، كى ندرس الطرق التى تمت بها معالجة مشاكل الخصوصية والعالمية والتعامل معها ، بدل أن نصبح أنصارا فلسفيين فى كفاح الكراسى بين النزعة النسبية ومناوئة النسبية . ومما لا شك فيه أن الاهتمام الحالى ، هو إلى حد ما أحد تجليات التجانس الثقافى الخاص بالعالم المعولم المضغوط . غير أن عملنا هو دراسة عملية العولمة ، وليس مجرد صدى لها .

وقد ساهم إدخال الماركسية فى الدرس الأكاديمى الغربى منذ منتصف الستينيات كذلك مساهمة كبيرة فى الاهتمام المتزايد بالثقافة . ولم يكن ذلك خلوا من المفارقة . ونشأ هذا الظرف بطبيعة الحال فيما يتعلق بالمشكلة الماركسية فى المقام الأول ، الخاصة بصمود الرأسمالية وتوسعها فى الفترة الأخيرة . وعلى وجه التحديد ، فإنه على قدر ما كان ينبغى أن تنهار الرأسمالية بفعل عبثها الاقتصادى ، طبقا لمعظم الاتجاهات الماركسية فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، فإن استمرارها وتوسعها الحالى لابد من تفسيره عبر عوامل غير اقتصادية ، بدت من بينها الثقافة ، والأيدولوجيا السائدة بتحديد أدق مرشحا أساسيا (Abercrombie et al. : 198) ، اعتبارا من أن القومية والاثنية ظاهرتان على قدر وثيق من الارتباط . والواقع أن الماركسية الغربية المجددة قد

= وكان كارل مانهايم فى عداد الذين حاولوا الإفادة من فرضية النسبية ، من أجل تأكيد نظريته النسبية فى المعرفة ، واستحالة هذه المعرفة أن تكون مطلقة ، إن فى المجال النظرى أو التطبيقى . إن النسبية كانت موجودة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية كنزعة ، قبل أن تتكرس على شكل حقيقة علمية فى الفيزياء . ومانهايم يشير إلى هذا الأمر ، معتبرا أن مفهوم النسبية الذى ولد على الصعيد النظرى قبل أن يؤاد على الصعيد التطبيقى ، هو الذى مهد لمجئ الاكتشاف التطبيقى . وقد شكلت النزعة النسبية العنصر التمهيدى الأول بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة . فلو بقيت المفاهيم كلها والمعارف فى إطار الفكر المثالى ، التخالف استراتيجيا عبر العصور مع الفكر الدينى ، لم تم التفكير فى استنباط علم جديد يبحث فى الأساس الاجتماعى لتكون أفكار البشر ، بما يعنى أن النزعة النسبية هى التى دفعت التحليل نحو هذا الميدان الجديد الذى هو نسبية المعرفة ، والذى يشكل القاعدة التى ينطلق منها علم اجتماع المعرفة ، ومفتاح علم الاجتماع ككل كما يؤكد مانهايم .

ركزت تركيزا تاما تقريبا على البعد الثقافى للتكوينات الاجتماعية (P. Ander-son, 1976, 1984). بل إن ما ظهر فى البداية على أنه استثناء رئيس لهذا الاتجاه ، أى نظرية فالرشتاين الخاصة بالأنظمة العالمية ، قد نحا كما سنرى منحى ثقافيا ، كاستجابة محددة للأهمية الرأسمالية على المستوى العالمى . وبينما ركز قدر كبير من «الماركسية الثقافية» على موضوع الهيمنة ، فى صورة الثقافة «الكابحة» للقوى الاقتصادية التى لولها كانت قوى جامحة ، فإن بعض أشكال الماركسية الحديثة أو «ما بعد الماركسية» قد اتخذت سبيل إعادة بناء الفكر الماركسى ، بطريقة تجعل الثقافة أكثر مركزية بالنسبة لفكرة المادية التاريخية نفسها . وبينما تنظر مجموعة من الماركسيات إلى الثقافة على أنها ظاهرة مصاحبة عنيدة ، فإن مجموعة أخرى تنظر إلى «مشكلة الثقافة» على أنها متأصلة فى الرأسمالية ، وربما فى كل التكوينات الاجتماعية الأخرى . وتراود جان فرانسوا بوديار Jean - François Baudillard مع أفكارى إلى الذروة ، بمقولته حول أن التسليح المتأصل فى الرأسمالية قد أوجد لها ظاهرة ثقافية فى المقام الأول . وبصورة عامة ، وحسب الاتجاه الماركسى الأقل تحديدا ، لابد من ذكر هؤلاء الذين يميلون إلى التعامل مع الموضوع الأساسى فى الماركسية السوسيولوجية ، أى الطبقة والصراع الطبقي ، فيما يتعلق بالميلول أو النزوعات الثقافية ، لو شئنا استخدام عبارة بيير بورديو P. Bourdieu (*) الخاصة بطبقات معينة .

(*) يعد واحدا من أهم علماء الاجتماع المتميزين فى فرنسا اليوم ، بل لعله أهمهم على الإطلاق ، ومن أكثر علماء الاجتماع المعاصرين تجديدا وخصوبة ، وإن جاز القول إنه ، وإن يكن بفكره سوسيولوجيا ، فهو اثولوجى بمزاجه .

ذاع صيته منذ منتصف الستينات ، من خلال ما قدمه من أعمال حاولت تحطيم الحدود بين العلوم الاجتماعية ، يوضحها طرقه لمجالات غير مسبقة ، من مثل دراسة الدور الاجتماعى للصور الفوتوغرافية العائلية ، أو تحليل المجتمع الأكاديمى ، أو الحقل الأدبى ، أو استخدام مفاهيم جديدة من مثل مفهوم «النزوع» Habitus ، ويعنى به ما يتكون لدى الفرد من استعدادات وسلوكيات وأسلوب فى العيش ، نتيجة لموقعه الاجتماعى ، أو مفهوم «الحقل» Champ ، ويقصد به الموقع الاجتماعى الذى يؤدى فيه الفرد وظيفته الاجتماعية ، كالحقل البيروقراطى للدلالة على الدولة ، وحيث لكل حقل بنيته التى تحددها حركة الفاعلين فيه وعلاقاتهم .

وبذلك تصبح الثقافة موقعا لما أسماه بارسونز ، فى عبارة معدلة لجورج هربيرت ميد G. H. Mead ، تعريف الموقف المجتمعى (Touraine, 1981) . إلا أن الموقف الكونى هو ما يعد القضية السوسيولوجية الأكثر إلحاحا فى الوقت الحالى .

وبطريقة مختلفة بعض الشيء ، تأثرت الماركسية تأثرا بالغيا بالعامل الثقافى فى أمريكا اللاتينية ، حيث حاولت حركة لاهوت التحرير (*) توليف أشكال من الماركسية بها جوانب من الفكر المسيحى . وفى أمريكا اللاتينية وغيرها ، كانت

= ولا يحد من هذه النظرة البنيوية فى فكر بورديو إلا رؤية ماركسية ، ترى المجتمع كمجال للصراع على السيطرة ، وتعطى التاريخ الأولوية على البنية . ويقر بورديو بدور رأس المال الاقتصادى فى تحديد الخريطة الاجتماعية ، ولكنه يعطى وزنا أكبر للهيمنة الثقافية للرأسمال الرمزى . فكل الطبقات تملك مستويات أو أنواع مختلفة من الرأسمال الرمزى ، الذى يتولد من خلال التنشئة الاجتماعية والتعليم والتثقيف . ويعمل هذا الرأسمال الثقافى كمصدر أساسى من مصادر تأكيد الوضع الطبقي والدفاع عنه . ومن تقاطع محوري رأس المال الاقتصادى ورأس المال الثقافى فى المجتمع ، تتشكل المجالات الاجتماعية ، ويتحدد موقع الفرد فى المجال . هذا الموقع الذى يزود الفرد بمبادئ معرفية ، ينظر بها للواقع الاجتماعى ، ويسمىها بورديو «مبادئ النظر والتقسيم» ، إذ تساعد الفرد فى رؤية الظواهر الاجتماعية ورسم الحدود بينها .

(*) ظهرت هذه الحركة فى ستينيات القرن الحالى بأمريكا اللاتينية ، وبخاصة فى كولومبيا ، وقادها الراهب والسوسيولوجى كاميلو توريز C. Torres (١٩٢٩ - ١٩٦٦) ، وقدم حولها أبحاثا ودراسات عديدة ، ركز فيها على دور الجامعة فى قيادة العمل الوطنى ، وتكريس علم اجتماع قومى ، وضرورة التواصل بين الريف والحضر ، والتخطيط ، وربط الثقافة بالوعى الطبقي ، والتأكيد على العلاقة بين الدين والثورة ، وعلى ضرورة أن تعيد الكنيسة فى أمريكا اللاتينية النظر فى دورها . وتجمع أفكار هذه الحركة بين الماركسية والمسيحية ، حيث لا خلاف بينهما لديها ، فكلاهما ثورة ، بعيدا عن الأساس الفكرى لكل منهما .

وقد وجهت هذه الحركة أهدافها نحو تحقيق الإصلاح الزراعى والعمرانى ، ونشر المؤسسات الجماعية التعاونية ، ووضع خطط متكاملة للاقتصاد الوطنى ، وتأمين البنوك والمستشفيات والعيادات الخاصة والصيدليات والعامل ، وإقامة علاقات تولية على أساس من الاحترام المتبادل لسيادة كل تولة ، ونشر التأمين الاجتماعى والصحى الشامل ، والمساواة التامة بين الرجل والمرأة .

وقامت ممارسات الحركة على محاولة تكوين جهاز سياسى متعدد وقادر على الاستيلاء على السلطة ، تكون قاعدته من الجماهير والتنظيمات الشعبية وعضويته ممن تزكيتهم للقيادة . ومن أجل تحقيق هذا البرنامج ، دعت إلى توحيد جميع القوى الثورية ، لكنه تم إجهاضها .

فكرة أنطونيو جرامشي A. Gramsci حول الهيمنة الثقافية ذات تأثير كبير بطبيعة الحال ، منذ الاهتمام الكبير الذي أثاره عمله في الستينيات .

وثمة تطور بالغ الأهمية ، يربط ارتباطاً وثيقاً باندماج اللاهوت والعلم الاجتماعى الماركسى خلال السبعينيات ، وهو البروز المتنامى للدين ، أو على الأقل مقبولة «الدين» - فى العالم الحديث ، الذى تعد التوترات بين الدين والدولة وتسييس الدين فى أنحاء الكرة الأرضية أبرز تجلياته . إن التحيز المضاد للثقافة ، الخاص بقدر كبير من علم الاجتماع الحديث ، وهو مقدمة منطقية للاتجاه الوضعى فى هذا العلم ، يلقي تحدياً قوياً منه . والمؤكد أن هذا يشكل بعداً أساسياً من أبعاد الحضور المعاصر للثقافة . وأحد الجوانب الأكثر أهمية من ذلك التطور يتعلق بموضوع تجديد الحيوية (Robertson, 1985) . وحيث إن فكرة بعث الحياة من جديد نشأت بصورة بارزة فى العلم الاجتماعى الحديث فى عمل والاس (Wallace, 1956) ، فإنها ذات صلة بالسياق الحالى ، لأنها تحوى فكرة تنشيط البنى الاجتماعية «المجودة» . وبشكل محدد ، فإن فكرة تجديد الطاقة تركز الآن بصورة واضحة على فرضية أن كل الجماعات الاجتماعية ، وخاصة المجتمعات الكلية فى العصر الحديث ، تواجه بشكل يورى ، وبأشكال منمطة تنميطة متغيراً ، المشكلة الوصفية الخاصة بإعطاء أشكالها المتعلقة بالروتين الاجتماعى الاقتصادى ، المركبة تركيباً مجتمعياً ، وإعادة توجيهها . والفكرة القائلة بأن المجتمعات تحتاج إلى «عمليات نقل دم ثقافية» ، هى ما يدور حوله السجال بشكل أساس . وينبع مصدر مهم لكل من الفكرة النظرية والتوجه المبيريقى فى هذا الخصوص من عملية العولة بالدرجة الأولى ، وإن لم يكن الوحيد . وفى الظرف الكونى المعاصر ، نجد أنه محظور على المجتمعات أن «تهب نفسها الحياة» ، وهى فى الوقت نفسه ممنوعة من المساهمة فى تجديد نشاط العالم (Lencher, 1990) ، أو حسب المفهوم الماركسى ، تحويل العالم من نوع قائم بذاته إلى نوع من أجل ذاته . وهذا هو أحد أسس التسييس القومى المعاصر للثقافة ، أو بتجديد أكثر ، مشاركة الدولة الحديثة فى المزيد والمزيد من مجالات الحياة الاجتماعية .

إن موضوعَ تجديد الحيوية لـ «المجتمعات» ، وإحياء (العالم) ، يمكن ربطهما بأفكار تتلوه النموذج الأساسي (*) والمشكلة كما وضعت أو أوحى به توماس كون Th. Kuhn . والرأى الذى أراه فيما يتعلق بهذه الأفكار ذائعة الصيت ، التى يكثر الكلام بصورة بارزة حولها ، هى أنها جزء من اتجاه كونى أكبر نحو الوعى بنسبية كل الأشياء . وفى هذا الصدد ، من المهم أن تترك أنه فى الوقت الذى بدأ فيه كون ، على وجه التقريب ، نشر عمله الذى كان له تأثيره الضخم فيما يتصل بالثورات العلمية (Kuhn, 1964) . كان تالكوت بارسونز يبدأ فى إيضاح نظريته الأكثر شمولاً حول إعادة التنظيم الثقافى (Parsons, 1961) . وكانت مقولته الأساسية ، التى شابته نظرية كون إلى حد كبير فى شكلها العام ، وإن بدت أكثر تعقيداً من الناحية التحليلية ، هى أن المجتمعات تواجه من حين لآخر تفاوتاً بين النماذج الثقافية و «الواقع» ، وهو ظرف يسفر عن مشكلة خاصة بإعادة التنظيم الثقافى . وهذا الرأى لابد من ربطه ربطاً واضحاً ، بتحليل المواجهات بين الثقافة المجتمعية وغيرها من الثقافات فى النظام الكونى . ويرتبط الوضوح الامبيريقى

(*) النموذج الأساسى ، أو البراداييم Paradigm ، مفهوم بلورة توماس كون ، وعنى به ما يملكه ويشارك فيه أعضاء جماعة علمية (فيزيائيون ، كيميائيون ، علماء فلك ، علماء حيوان ، متخصصون فى العلوم الاجتماعية ...) . وبالمقابل ، تتكون هذه الجماعة ممن يرجعون أو يستندون إلى نفس هذا النموذج .

ويبدو استخدام هذا المفهوم كأداة تحليلية ، اتجاهاً مثمراً ، لأنه يسمح بتعيين أكثر الإنجازات قيمة وأهمية فى مسيرة العلم ، باعتباره مجموعة من الفرضيات والقضايا الرئيسية التى تحدد المشاكل الشرعية فى مجال علمى معين ، وتخدم فى توجيه النظر إلى الجوانب الأكثر دلالة فى مرحلة تاريخية له .

ونتيجة لإحراز النموذج الأساسى لنجاح علمى مرموق ، وتقديمه الطول للمشكلة العلمية ، عن طريق صوغ نسيج منضبط من التعميمات الرمزية المتصلة بهذه المشكلة ، مثل قوانين نيوتن على سبيل المثالى ، فإن ميزة هذا النموذج هو أنه يوقف تتازع التيارات المتعددة والمختلفة المسيطرة فى حقلها المعرفى ، ويحولها إلى مدرسة واحدة ، تمتلك نمطاً من العمل العلمى الأكثر فعالية . ولدى كون ، فالذى يتغير عندما تصل الجماعة العلمية إلى النضج ، ليس حضور البراداييم ، وإنما بالأحرى طبيعته .

البارز الخاص بالدين فى العديد من مناطق العالم الحديث ، والاهتمام بما يعتبر فى الأساس أفكارا خاصة بدوركايم حول التجديد المجتمعى ، ارتباطا مهما بالاهتمام السوسيولوجى الحديث بالنماذج وأطر المرجعية وغيرها . وترتبط كل من محاور الاهتمام هذه ارتباطا وثيقا بمشكلة ما يمكن تسميتها بالطرق التى تعمل وتتغير بموجبها المجتمعات وسواها من الجماعات . وبذلك تكون هناك درجة ملحوظة من التقارب فى علم الاجتماع الحديث . فمع أن قدرا كبيرا من النظرية السوسيولوجية ، فى الثلاثين سنة الماضية أو نحو ذلك ، كان مهتما بتحدى إعلان بارسونز ، الذى ينظر إلى مشكلة هذه النظرية كم مشكلة نظام ، فإن الواقع يوحى بأن قدرا كبيرا من محاولة بارسونز كانت تتألف من تقديم أوصاف بديلة للنظام ، وإن كان هذا المفهوم نادرا ما يستخدم فى المناقشات الحديثة ، حيث إن أهميته المؤسسية بالنسبة للأنثوميثولوجيا (*) استثناء رئيس .

(*) تيار غير شائع فى علم الاجتماع الأمريكى ، أسسه هارولد جار فنكل H. GarfinKel ، وتابعه تلميذه آرون شيكوريل A. Cicourel ، وجورج بساتاس G. Psathas وغيرهما . وتحدد الأنثوميثولوجيا لنفسها غاية تحليل كيف يبنى الفاعلون الاجتماعيون ، ضمن ممارساتهم اليومية ، أوضاعهم الاجتماعية ، وإلى أى المناهج والتفاعلات الرمزية يلجئون لتشكيل حقيقتهم الاجتماعية . وهذا التيار يستمد قسما من أصوله من علم اللغة وظاهراتيه فيبر وألفريد شوتز A. Schotz . وتعبير الأنثوميثولوجيا ، أو الأثنية المنهجية إن صحت الترجمة ، اقترحه جارفنكل أسوة بتعبير إثنية العلوم Ethnoscience ، للتدليل على المعرفة التى يملكها الفاعلون الاجتماعيون عن ثقافتهم والمناهج التى يستخدمونها لوضع ممارساتهم المشتركة . وينكر جار فنكل بداية اهتمامه به ، حين عزم على دراسة المشاروات والمداولات التى تجرى بين القضاة فى المحكمة ، فرأى نفسه مضطرا ، ليس إلى معاينة معايير للتشاور ، بل كيف يفهم القضاة أوضاع التشاور ، وكيف يدركونها ويحددونها ويشكلونها .

انطلاقا من هذا ، طور جارفنكل ومعاونوه مجموعة من الأعمال الهانفة إلى وكيف يحددون أوضاعهم ، ويحددون عن طريقها باستمرار أنشطتهم المشتركة . ضمن هذا التوجه ، نثار من جديد مسألة الواقع الاجتماعى ، ليس كشئ معطى ، بل نتيجة للنشاط الدائم للفاعلين ، الذين يستخدمون معارف علمية وقواعد سلوك ومنهجية كاملة ، يجدر بعالم الاجتماع أن يقوم بتحليلها .

وخلافا للعلوم الاجتماعية الموضوعية ، يدعو المشتغلون بالأنثوميثولوجيا إلى تحليل الكيفية التى يتوصل بها الفاعلون إلى الموضوعية ، وينكر هؤلاء المشتغلون علم الاجتماع التقليدى النظر =

وكما أشرنا قبلا ، فإننا نرى تقاربا فى شكل أساسى واحد ، وذلك فى القبول الواضح من جانب علماء اجتماع عديدين ينتمون إلى مدارس سوسيولوجية حديثة ، لفرضية الثقافة المشتركة ، أو الأيديولوجيا السائدة (Abercrombie et al., 1980) التى تؤكد بصورة أساسية على أن المكون الأساسى للنظام الاجتماعى هو تأسيس القيم الثقافية (والمعتقدات والرموز) ، أو إضفاء الصفة الذاتية عليها ، أو الاثنين معا .

ولست هنا مهتما اهتماما مباشرا بمشكلة ملائمة ما قاله أبركرومبى وآخرون عن مفهوم بارسونز الخاص بالنظام . ويكفى القول بأن بارسونز قدم بكل تأكيد مفهوما خاصا بأنماط تماسك التجمعات أكثر غنى مما يقره أبركرومبى وهيل Hill وتيرنر، وأنه اقترب كثيرا ، وإن لفترة قصيرة فقط أوائل الخمسينيات، أو كاد ، من الإدعاء بأن التجمعات الامبيريقية تتماسك على أساس من الثقافة المشتركة المتكاملة ^(٣) . وأرى أن القيمة الأساسية لفقد فرضية الثقافة المشتركة أو الأيديولوجيا الحديثة عند وصف ثقافى لتماسك المجتمعات الغربية . ويثير البديل الذى يقدمه أبركرومبى وهيل وتيرنر مشاكل فى السياق الحالى (Turner, 1990) . ومقولتهم حول فكرة ماركس الخاصة بـ «إجبار علم الاقتصاد التعس» ، هى أنسب الطرق لوصف التماسك المجتمعى ، على الأقل فيما يتعلق بالمجتمعات الحديثة ، والرأسمالية منها بصورة أساسية . وإذا تركنا جانبا مسألة إن كانت تلك الفكرة تعبر تعبيرا صحيحا عن مفهوم ماركس الخاص بترتيب المجتمعات الرأسمالية أم لا – وأعتقد أنها لا تعبر عنه – فإن على المرء أن يواجه معقولية مقولتهم الظاهرية . ولكن محددتين ، كيف يمكن أن

= إلى الواقع المعطى كما حددته الطرائق الاجتماعية . فمهمة علم الاجتماع لن تكون الموافقة على البنى الاجتماعية ، بل معاينة الإبداع الدائم للمعايير ، بمعاينة عقليات المبحوثين والمناهج التى يحدون عن طريقها أوضاعهم .

وهكذا يضحى الميدان المميز للاثنوميثولوجيا هو ميدان التفاعلات الرمزية ، الذى لا تتم فيه دراسة اللغة كبنية ، بل كفعل ، بأن نفهم كيف يتصرف المتحشون من أجل مباشرة أحاديثهم .

يصبح علم الاقتصاد «جبريا» ، ويستمر في كونه كذلك ؟ إننا بطرح هذا السؤال ، نعيد في التواجهة الموضوعات الرئيسية الخاصة بعلم الاجتماع الكلاسيكي ، الذي يعود إلى الفترة ما بين عامي ١٨٩٠ - ١٩٢٠ . إننا نعود إلى اهتمام دوركايم بالأسس ما قبل البنوية الخاصة بالعقد والأسس ما قبل الإلزامية الخاصة بالإلزام ، وكذلك محاولة زيمل ، كما أوضحها ، لبناء طابق تحت المادية التاريخية ، وتركيز قبير على روح الشعب التي تساند الاقتصاد النقدي الحديث .

مثل هذه الأمور عولجت مؤخرا من خلال مفاهيم مثل «الثقافة المادية» و «الثقافة النفعية» و «ثقافة المذهب المادي» ، وهو جانب شديد الأهمية من جوانب الاتجاه العام ، لكونه موضوع النزعة الاستهلاكية (Featherstone, 1991) . وباستثناء اهتمام ماركس بقدرة السلع الخفية ، أو صنميتها (*) ، فإننا لا نغالي إن قلنا أن علم الاجتماع ما قبل الكلاسيكي وعلم الاجتماع الكلاسيكي ، كانا مهتمين اهتماما كاملا تقريبا بجانب العرض الخاص بالعامل الاقتصادي ، أي بالتنظيم والعمل الذي يمتد إلى إنتاج السلع الاقتصادية وعرضها للبيع . وفيما عدا

(*) الصنمية Fetishism مفهوم مشتق من اللفظة البرتغالية Fetitico ، بمعنى سحر أو تعويذة أو قيمة ، وأطلق أول الأمر على ما كانت تقدسه بعض شعوب أفريقيا ، حيث يسود الاعتقاد بأن لبعض الأشياء المادية الصغيرة قوى سحرية خارقة للعادة .

ويظهر هذا المفهوم لدى ماركس في كون الناس يتصورون قوانين الاقتصاد والاجتماع على أنها نتاج قوى خارقة تسيطر عليهم ، وتبدو حركتهم الاجتماعية في نظرهم على أنها حركة أشياء ، أي أشياء تتحكم فيهم بدل أن يتحكموا فيها .

وفي الاقتصاد السلعي ، القائم على الملكية الخاصة ، تنشأ الصنمية السلعية حيث تنجم التصورات حول السلع كأشياء لها بطبيعتها قدرة خفية ، هي القدرة على التبادل ، وعلى الدخول في علاقات فيما بينها وبين الناس . أما في حقيقة الأمر ، فإن قدرة السلع على التبادل تعود إلى كونها منتجات للعمل البشري ، وليست حركتها إلا نتيجة العلاقات بين السلع في مجرى الإنتاج . وتتجلى هذه الصنمية السلعية في عبادة المال والذهب ، وفي الإيمان بأن كل شيء في العالم يباع ويشترى .

ولدى مدرسة فرانكفورت ، يمتد استعمال الصنمية من صنمية السلعة وترميزها ، التي حددها ماركس ، إلى ميدان أكثر رحابة من مجالها الاقتصادي ، إلى كل المظاهر اليومية المحيطة بوعي الفرد والجماعة ، وبخاصة وسائل السيطرة المتاحة لأجهزة الإعلام .

الاستثناء المهم الخاص بعمل فيبلين Veblen عن الاستهلاك الواضح ، لم يكن هناك ، حتى وقت قريب على الأقل ، مرادف سوسيولوجي للمنعطف الكينزي(*) في علم الاقتصاد ، وانطوى ذلك بالطبع على تحول لافى للنظر إلى الاهتمام بالطلب على السلع الاقتصادية والخدمات . ويمثل الاهتمام السوسيولوجي والأنثروبولوجي المعاصر بـ «الطلب» نوعاً من تخلف الثقافة . ذلك أن الاقتصاديين ركزوا تركيزاً كبيراً على أهمية الطلب الجمعى طيلة ما يقرب من نصف قرن ، بينما جرى تكريس الجزء الأكبر من الاهتمام السوسيولوجي ، استيحاءاً من فرضية فيبر بشأن المذهب البروتستانتي وروح الجماعة الخاصة بالرأسمالية(**) ،

(*) المقصود هنا خصائص دولة الرفاه التى وضع أسسها عالم الاقتصاد البريطانى اللورد جون مينارز كينز J. M. Keynes ، حيث نادى ، عقب الأزمة الاقتصادية المشهورة نهاية الثلاثينيات ، بانتهاج سياسة تقوم على تدخل الدولة لحماية الاستقرار الاقتصادى ، بإقامة تسوية اجتماعية بين العمل ورأس المال ، وترشيد العلاقات الصناعية لضمان معيشة الطبقة العاملة ، فى محاولة للخروج من هذه الأزمة ، وكرد على الضغوط العمالية والاشتراكية .

فقد قاد التقدم الصناعى والتكنولوجى ، وتوسيع دائرة السوق العالمية فى المستعمرات الجديدة ، إلى تعميق التنافس بين الدول الصناعية . ولم تفتت الأزمة الرأسمالية إلا بحربين عالميتين ، إنهارت خلالهما جميع الآمال والأوهام الليبرالية ، وظهرت السياسات الاستعمارية على حقيقتها ، مما اضطر الليبرالية إلى القبول بمبدأ ضبط حركة الاقتصاد داخل حدود الدولة القومية ، فيما عرف بالسياسة الكينزية ، أو المنعطف الكينزى ، الذى قدم التبرير لتدخل الدولة فى العملية الاقتصادية ، لتسهيل تأمين الاستقرار الداخلى للرأسمالية .

لكن بداية السبعينات شهدت تزايد دعاوى تحرير الاقتصاد ، وتقليل دور الدولة ، ورفع القيود ، قادها الليبراليون الجدد من أعداء الكينزية ، مما دعا الدول الرأسمالية أن ترفع القيود الحكومية فى المجال المالى ، وأن تفتح أسواق المال أمام المناقشة ، لتبدأ بعدها حركة تحرير الاقتصاد تعم بلدانا عديدة فى العالم تدريجياً وبدرجات متفاوتة .

(**) لعب ماكس فيبر دوراً بارزاً فى تحديد العلاقة بين المتغيرات الثقافية والاقتصادية ، فى دراسته الرائدة عن العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية ، حيث توصل إلى أن الأخلاق البروتستانتية ، وبصفة خاصة الكالفينية ، قد دفعت بالإنسان إلى محاولة تحقيق أكبر قدر ممكن من السيطرة على البيئة التى يعيش فى ظلها ، وبصفة أخص على المسائل الاقتصادية التى يتعامل معها ، فى الوقت الذى لم تؤد فيه الديانات الشرقية الوضعية فى الهند أو الصين إلى حفز أفراد تلك المجتمعات على الإنجاز الاقتصادى ، نظراً لعدم وجود الإطار الثقافى الذى يساعد على ذلك . =

لجانب العمل والإنتاج الخاص بالحياة الاقتصادية . وذلك النقص يجرى تداركه حالياً مع تضمينات مهمة من أجل الطريقة التى نفكر بها فى الثقافة (Campbell, 1987. Featherstone, 1991) . وما حدث بكل بساطة ، هو أنه بينما شجع التركيز على العرض الاعتقاد بأن الثقافة ظاهرة مصاحبة ، فإن التركيز على «الطلب» الآن يميل إلى تشجيع الاعتقاد بأن الثقافة تنتمى بصورة أو بأخرى إلى البنية التحتية . وليكن الأمر ما يكون . فما يحدث الآن هو أنه يتضح أكثر وأكثر أن الأساس ما قبل الاقتصادي لـ «الإجبار الاقتصادي» إشكالية فى غاية الأهمية تتعلق بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الحديثين .

وما يبدو أنه يبرز الآن ، هو نوع من الحل ، أو بالأحرى تجاوز ، لمعضلة المادية والمثالية القديمة ، التى أصابت تاريخ علم الاجتماع بصور مختلفة ، كما سهلت كذلك حتى وقت قريب الفصل بين علمى الاقتصاد والاجتماع . ويركز ذلك الحل على فكرة الثقافة الاقتصادية والأفكار والقيم والرموز وغيرها ، وهى جميعا متاحة إلى حد ما بشكل مباشر للعمل الاقتصادي ومتضمنة فيه . وبينما ألمح إليها مفهوم ماركس الخاص بضمنية السلع ، وأشار إليها إشارة أكثر وضوحا تكريس قيبر لمعظم السنوات العشر الأخيرة من حياته لتحليل الأخلاق الاقتصادية الخاة بالتقاليد الدينية الأساسية ، فقد كان لها وقع مدهش على كثير من الأذان أنيا . ويرجع ذلك على وجه التحديد إلى أنها جمعت من جديد ما سبق أن فصل بينهما من الناحية التحليلية . وحيث أننا نبدأ الآن بداية أصيلة للاعتراف ، ليس فقط من الناحية البلاغية وإنما أيضا التحليلية ، بالصلة السوسيولوجية الخاصة بهذه المقولة ، فإن الخطورة تظل فى كوننا سوف نشعر بأننا مجبرون على الوقوف فى صف ادعاءات متعارضة فيما يتعلق بما تسبب فى هذا الاقتران بين «المادى» و«المثالى» . وسوف يدعى «الماديون» أن الأهمية الظاهرية لـ «المثالى»

= وكانت القيمة الحقيقية لأفكار قيبر أنها أثارت قدرا كبيرا من التساؤلات ومن ثم دفعت إلى إجراء عند لا حصر له من البحوث حول العلاقات بين الدين والاقتصاد ، وتجاوزت بكثير الكتابات التى أصدرها قيبر نفسه عند هذا الموضوع .

هى فى واقع الأمر نتيجة لديناميات العوامل المادية ، بينما سوف يزعم «المثاليون» ، وإن كان ذلك بقدر أقل إلى حد ما من التوكيد ، أن «الانتصار» المثالى هو أمر جوهري من أمور «الأفكار» ، أو على الأقل الاهتمامات المثالية .

خامسا - علم الاجتماع والدراسات الثقافية والكونية :

فى أغلب الأحيان ، تم التعبير عن السجال بشأن الثقافة بين علماء الاجتماع بطريقة آلية إلى حد كبير . وأعنى بذلك أن السجال استمر بشأن الاختيار بين إن كانت الثقافة بصورة أو بأخرى يتم تحديدها أو إن كانت هى التى تحدد الأمور . ويرى الجانب المؤيد للثقافة أن فى هذا ضرر كبير ، بمعنى أن «الثقافى» قد وافق بالفعل على القواعد المناوئة للثقافة فى هذه المقولة . ويوافق «الثقافى» على محاولة إثبات أن الثقافة تفسر أكثر مما يثبت المناوئ للثقافة ، بشأن الأمور التى يزعم أنها غير ثقافية . وهو مثل سويندلر (Swindler, 1986) يحاول أن يبين أن السوسيولوجيا «الاجتماعية» قد تكون أفضل فيما تزعم أنها تفعله إذا تعاملت مع الثقافة تعاملًا جادا . ولعلنى أرى أن الأمر كذلك ، وإن بدت هذه المحاولات التى تهدف إلى إجازة القيمة العلمية للثقافة مناوئة بطريقة أو بأخرى للثقافة . واستمر التوجه الآلى لمشكلة المادية - المثالية إلى حد ما ، باعتبارها شكلا من أشكال المادية ، منذ محاولة ماركس نفسه التغلب على التناقض . والواقع أن النبرة من المنظرين الاجتماعيين قد حققوا ما يستحقونه من شهرة منذ ماركس ، بون الادعاء من قريب أو بعيد أنهم على وشك أن يحلوا ، أو أنهم حلوا بالفعل ، مشكلة المادية والمثالية ، أو على الأقل أية مشكلة وثيقة الصلة بها . ومؤخرا ، غالبا ما اتخذ ذلك شكل محاولة «إعادة تركيب» المادية التاريخية .

ويذكر بارسونز فى واحدة من مقاولاته الأخيرة (Parsons, 1979) ، وعنوانها " الرمزية الدينية والاقتصادية فى العالم الغربى " ، أن موضوعة الاقتصاد التى يحدد زمنها بالثورة الصناعية أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، كانت لها ربود أفعال ثقافية مميزة ، وكان أكثرها حسما

ولم يزل هو المذهب الفردي النفعى ، ورومانسية المجتمع المحلى ، والمادية العضوية ، والاشتراكية الماركسية . وتشكل الفكرة التحليلية العامة ذات الصلة بتأويل ربود الأفعال تجاه التغير «المادى» بنمط براجماتى ، الرفض المنظم لطريقة البنية التحتية – البنية الفوقية الآلية الخاصة بالنظر إلى الأشياء . وبصورة خاصة ، فإن ما يراه توجّه بارسونز الأخير هو أنه بينما يكون جزء كبير من الثقافة كلاما عن القوى المنتجة للحياة البشرية ، فإن ذلك لا يخولنا إعطاء قدر أكبر من الأولوية لأى من العوامل المادية أو الثقافية حسب المعانى السائدة . وفى إطار المناقشة التى تنور حاليا ، فإن أكثر تضمينات مفهوم بارسونز الأخير الخاص بربود الأفعال الثقافية بالنسبة للتغيرات المحورية الكونية ذات الصلة بالموضوع ، تتعلق بظاهرة العولة باعتبارها بحق أكثر الظواهر الثقافية أهمية من التاريخ العالمى . بعبارة أخرى ، فإن بعض أكثر الظواهر الثقافية أهمية فى زمننا تتصل بربود الأفعال والتأويلات الخاصة بالنظام الكونى ككل . وبشكل أكثر تحديدا ، تنطوى العولة على ضغط على المجتمعات والحضارات وممثلى التقاليد ، بما فى ذلك التقاليد «الخفية» و«المخترعة» ، كى تمحص الساحة الثقافية الكونية من أجل أفكار تعد وثيقة الصلة بهوياتها . وربما كانت عملية استهلاك الثقافة وتوفيقها تعد أكثر الجوانب المهمة الخاصة بإعادة الحياة للثقافة باعتبارها فكرة سوسيولوجية بارزة . وقد أثير بعض هذه القضايا بالفعل ، وسوف يثار مرة أخرى فى المناقشات المتبقية .

لقد ذكرت حتى الآن فى هذا الفصل النزr اليسير ، على الأقل بصورة مباشرة ، فيما يتصل بالطرق التى يتم التعامل بها مع الثقافة فى مجال الدراسات الثقافية الآخذ فى الاتساع . ومن المفيد الإشارة إلى أن آرشر (Archer, 1988) فى دراستها الرئيسية الخاصة بالثقافة والواسطة ، لا تناقش التطورات فى مجال الدراسات الثقافية^(٤) . ويعود هذا فى المقام الأول إلى أن اهتمامى الأساسى كان بمعالجة موضوع الثقافة فى علم اجتماع مميز تميزا جيدا ، وكذلك الحال بالنسبة للأنثروبولوجيا . ولكن ما يحدث حاليا فى الدراسات الثقافية لا يمكن إحالته إلى هوامش مركز هذا الاهتمام المحدد . صحيح أن هذه

الدراسات تبدو في بعض من تجلياتها محاولة جريئة لتحدي تجاهل الثقافة ، أو لا تستحسن معالجات غير ملائمة لها من جانب بعض علماء الاجتماع . ذلك أننا من الناحية الأكثر عمقا ، نجد أن هذه الدراسات تميل إلى رفض قدر كبير من الاتجاه العام لعلم الاجتماع وغيره من العلوم الاجتماعية . بل أن حقيقة أن بعض العاملين في مجال الدراسات الثقافية ، وكذلك في مجال دراسات الاتصال ، لديهم الكثير مما يقال عن الساحة الكونية ، مسألة تحتاج إلى الإقرار بصحتها في السياق الحالي . وسوف تلقى بعض هذه الجوانب اهتماما في الفصول التالية .

وضروري في هذا الصدد أن يكون هناك توضيح لما يبدو أن الدراسات الثقافية " تمثله " . ومثل هذا التوضيح لابد أن يذكر نون شك دور مركز جامعة برمنجهام Birmingham للدراسات الثقافية المعاصرة . ذلك أن نقد الدراسات الثقافية الخاص بعلم الاجتماع على وجه التحديد يبين بالكثير لهذا المركز ، وبالأخص لأكثر شخصياته تأثيرا ، وإن لم يعد موجودا هناك الآن ، وأقصد به ستيوارت هول (Grossberg S. Hall et al., 1992) . ومدرسة برمنجهام كان لها ما اقترح تسميته «برنامجا قويا» في الدراسات الثقافية . وتتبع قوته من ثقل نقده للعلوم الاجتماعية ، ومحاولته الصريحة لاستئصالها أو تجاوزها . وهو «قوى» كذلك ، بسبب التزامه الشديد بتسييس التحليل الفكري ، حيث تلهفه على استعمال كلمة أساسية هي «التدخل» ، التي يتوافر استخدام الكثير من ممارسي الدراسات الثقافية لها ، وتعنى التدخل في كل من مجال الأيديولوجيات والسياسة العام والدرس الأكاديمي . ولأن الدراسات الثقافية البريطانية ، أو الماركسية الثقافية ، قد خرجت من إحدى شعب الماركسية البريطانية ، فإن لها في صورتها البريطانية الأكثر شهرة ، تأثيرا ملحوظا وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية . وقد لا تبدو الحاجة للقول بأن هناك مصادر وشخصيات أخرى ذات تأثير ، بعضها أكثر ماركسية من الناحية التقليدية من صورة هول الخاصة بالجرامشية(*) ، وغيرها أقل من ذلك .

(*) إن العديد من المؤلفات التي قسرت أعمال ماركس ، ركزت إما على فلسفته في التاريخ ، أو على النظرية الاقتصادية . لكن المنظر الماركسي الإيطالي أنطونيو جرامشي A. Gramsci (١٨٩١ - ١٩٣٧) زاول تقديم تأويل جديد لها .

وتبدو «الثقافة» فى الدراسات الثقافية على صورتين متقاطعتين رئيسيتين . فمن ناحية ، تعد هذه الدراسات ثقافية فى تركيز اهتمامها بالتعبير الرمزي والنص والبلاغة ومثل ذلك . وهى ثقافية من ناحية أخرى فى ميلها لاستخدام فكرة الثقافة لاحتواء كل وجه من وجوه الحياة احتواءً فعلياً . ومثل ذلك عندما يتحدث هول عن الثقافة باعتبارها : " المنطقة المعتمدة الفعلية ، الخاصة بالممارسات واللغة والعادات الخاصة بأى مجتمع تاريخى محدد " (Hall, 1986 : 26) .

وهذا الاتجاه الثانى يعود فى جزء كبير من أصوله إلى المشكلة الموجودة داخل الماركسية ، وهى التى تحدثت عنها بالفعل فى هذا الفصل . وعلى أية حال ، فإن الدراسات الثقافية لديها الميل الانكماشى (النصى) والتوسعى (الثقافة هى كل شئ) . وأحد الملامح المميزة لمعظم أشكال هذه الدراسات ، هى التزام العديد من ممارسيها بتوسيع ما يمكن أن يسمى " الفضاء التمثيلى " . والواقع أن فكرة

= ولد جرامشى فى جزيرة سربينيا . لأب كان يعمل فى السجن ، وهو المكان الذى مثل أيضاً النهاية المحزنة للأبن . أصبح عضواً فى الحزب الاشتراكى الإيطالى حين كان طالباً فى جامعة تورينو ، وعضواً نشطاً فى الحركة العمالية . وعمل عضواً فى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى الإيطالى منذ تأسيسه عام ١٩٢١ ، وأميناً عاماً له عام ١٩٢٤ ، وهو نفس العام الذى اختير فيه عضواً فى البرلمان . سجنته الحكومة الفاشية عام ١٩٢٦ ، لتضع حداً لنشاطه الثورى ، ولتقمع العقل الذى وجد فيه موسولبنى تهديداً لنظامه . والمفارقة أن استجابة جرامشى قد تمثلت فى مؤلفه (مذكرات سجن) أعظم ما أبدع ، وهو عمل ناجح نسخه على شكل يقاتر فى سنواته الأخيرة .

حظيت أفكاره ومفاهيمه بشهرة داوية منذ الخمسينيات ، وبخاصة محاولته تحرير الماركسية الأورثوذكسية من النزعة الاقتصادية المفرطة ، ونظرته إلى التعليم بوصفه عملية عامة فى الصراع من أجل الهيمنة ، وتصنيفه للعلم الاجتماعى بوصفه شكلاً من الأيديولوجيا ، وتحديده للأيديولوجيا بوصفها تصوراً أو رؤية متماسكة ومتطورة للعالم ، وأن وظيفة المثقفين هى إنتاج مثل هذه التصورات والرؤى ، عن طريق تقديم الوعى الأيديولوجى والتبرير العقلانى لكثرة تاريخية بعينها ، وتلك وظيفة رآها لا يقوم بها إلا المثقفين العضويين .

كذلك قدم فى بحوثه عدداً من المفاهيم ، مثل " الكتلة التاريخية " كتجميع لأكثر من طبقة ، و " المجتمع المدنى " بوصفه المجال الأساسى للصراع الاجتماعى ، ، " المثقفين العضويين " و " الهيمنة " و " التنبؤ " . واستخدم مفهوم " النزعة الاقتصادية المفرطة " بشكل انتقاصى ، لى يحيط من قدر التفسيرات التى تركز على الأساس الاقتصادى .

الثقافة باعتبارها تمثيلا ، تتمتع بخط ملحوظ من القوة في الدراسات الثقافية (Wolff, 1991) . ومن الواضح أن «تمثيل» المرأة والشواذ والشاذات جنسيا والشعوب الأصلية والجماعات العنصرية والأفنية المهمة والطبقات والجماعات المحرومة وغيرها لم تعد حكرًا على الدراسات الثقافية . غير أنه أصحى من الواضح أكثر ، أن هذه الدراسات بمثابة موقع علمي بالنسبة لفضاء تمثيلي معين . وجزء كبير من تطورها له تأثير فاعل على مناقشة المجال الكوني ، وهو ما يبدو في الاهتمام بفهم الآخر ، والهجرة ، وانتشار الشتات ، وما بعد الكولونيالية ، وتشكيل الهوية وقضايا أخرى .

ولا شك أن مرونة الاهتمام بالثقافة باعتبارها تمثيلا ، وكذلك باعتبارها مقاومة ، وتوسعها ومعاداتها للعلم بمعنى خاص ، قد أثرت معالجتها وتوظيفها المعاصرين ، ليس فقط من خلال ارتقائها بموضوع الخطاب ، بل إلى إيلاء أولوية في تأويل الكيانات الثقافية الاجتماعية ، كبيرة أم صغيرة ، وتأويلها وتحليلها معا^(٥) . إن القيود التي تفرضها الطرق التقليدية الخاصة بمناقشة تلك الظواهر ، لا بد من تحديثها تحديا مستمرا ، بحيث لا يكون ذلك في غير ما يتعلق بالكونية والعولمة . ورغم ذلك ، فلا بد من توجيه بعض كلمات التحذير فيما يتعلق بميل الدراسات الثقافية إلى دمج الثقافة مع جوانب أخرى من جوانب الحياة الإنسانية ، لكي تعمل في إطار أجندة أيديولوجية بعينها ، تشي بعدم رغبتها الواضحة في أن تأخذ قضايا الاحتمال البنيوي والواقع المؤسسي مأخذ الجد ، أو على الأقل بما يكفي من الجد^(٦) .

الهوامش

- (١) جرى توضيح موقفى توضيحا جزئيا فى (Robertson, 1974) .
- (٢) من الواضح أن مفهوم نوربرت الياس الخاص بعملية التحضير Civilizing Process يعد استثناء للمفهوم السلبي للحضارة . والاطلاع على مناقشة هذا الأمر ، وعلاقة الياس بفرويد حول الحضارة والثقافة ، ونقد مدرسة فرانكفورت للتطوير ، انظر (Bogner, 1987) ، حيث تناقش الجوانب الخاصة بعمل الياس فى الفصل السابع من هذا الكتاب . ومن الواضح أن هابرماس يعد كذلك استثناء آخر ، وإن كان ذلك لأسباب مختلفة .
- (٣) إن التكرار الدائم للشائعة التى ترى أن بارسونز كان يرى الثقافة على أنها مصدر النظام الاجتماعى ، يتم فهمه بطريقة لا لبس فيها ، هو أحد الملامح الملفتة للنظر بشدة للكتابة السوسيولوجية الحديثة عن الثقافة .
- (٤) ما يحويه كتاب آرشر (Archer, 1988) ، سوف يناقش فى الفصل السادس .
- (٥) هناك كذلك حركة فكرية معاصرة ، مناوئة للثقافة ، تعترض على الاتجاه إلى المبالغة فى تأكيد تماسك الثقافة فى النظريات الثقافية ، لأن الكثيرين من الناس لهم أصول اثنية (عرقية ثقافية) مختلطة . يراجع (L. Abu - Lighod, 1991) .
- (٦) ناقش ألكسندر بعض القضايا التى درست هنا من منظور يختلف بعض الشيء ، وإن كان متوافقا فى مجمله ، إلا أنه لا يعالج الثقافة فى إطار منظور كوني (Alexander, 1990) . ومن ناحية أخرى ، لدى أرناسون عدد من الأبحاث التى درست الثقافة بطريقة تتصل اتصالا مباشرا ، وبطريقة بارزة ، بالموضوعات الكونية وما بين الحضارية . أنظر على وجه الخصوص مناقشة كاستورياديس (Arnason, 1989) . ويوضح أرناسون (Arnason, 1989, 40) مسألة فى غاية الأهمية ، عندما يحاول البرهنة على عدم صحة مفهوم كاستورياديس الخاص بالتعبير الخيالى ، الذى يذهب فيه إلى أن التعبيرات المركزية تشير فى الواقع إلى : "عالم يدخل معه المجتمع فى مواجهة ، وهو مع ذلك يشكل جزءا منه ، وهما يمثلانه من زوايا مختلفة " (Castoriades, 1987) .

الفصل الثالث

رسم خريطة
للظرف الكوني

رسم خريطة للظرف الكونى

« لن يتم أى شئ بعد ذلك دون تدخل العالم بأسره فيه »

(Paul Valery in Lesoyrne , 1986 , 103)

« نحن الآن فى الطريق من غسق الفلسفة الأوروبية إلى فجر
الفلسفة العالمية »

(Karl Jaspers , 1957 , 83 - 48)

« إذا كان الواقع الحالى قد أتى لنا بالحاضر دون أن يكون
هناك ماض مشترك ، فهو يهدد بأن يجعل كل التقاليد
والتاريخ الماضى بشكل خاص ، غير ملائم »

(Hannah Arendt , 1957 , 541)

« يمكن تصوير التحول من العصور الوسطى إلى العصر الحديث
بطريقتين مختلفتين على الأقل . فهو من ناحية يمثل الاتجاه
نحو تدعيم الدولة الإقليمية وتقويتها ... وهو من ناحية أخرى
يمثل إعادة ترتيب داخل مناطق النفوذ الدولية والمحلية . وفى
العصور الوسطى ، كانت البيئة العالمية ، أو المتعدية
للقومىة تأتى فى المقام الأول ، والمحلية فى المقام الثانى .

(Richard Rosencrance , 1986 , 77)

إن شاغلى هنا هو الإستمرار فى مناقظة جوانب العولة التحليلية والإمبريقية .
كما أتنى أرغب فى إثارة بعض المسائل العامة بشأن النظرية الاجتماعية .
وفيما يتعلق بالمسألة الأساسية ، دعونى أمهد الأرض للتحليل والتأويل المنظمين
للعولة منذ منتصف القرن الخامس عشر ، مشيرا إلى مراحل العولة الرئيسية
فى التاريخ القريب ، ودراسة لبعض الجوانب الأبرز فى الظرف الكونى المعاصر
من وجهة نظر تحليلية . وعلى الجانب النظرى العام ، أقول مرة أخرى إن جزءا
كبيرا من النظرية الاجتماعية ، هى نتاج لعملية العولة ورد فعل ضمنى لها ،
مقابل الإشتباك المباشر معها .

وبينما نجد أن هناك نموا متزايدا لقضية العولة ، فإن جزءا كبيرا منه يعبر
تعبيرا شديد الإسهاب . فقد بات مفهوما يستعمل استعمالا فائضا فى عدد من
الحقول النظرية والإمبريقية والتطبيقية الخاصة بالبحث الفكرى ، بما فى ذلك
«علوم السياسات» المتعددة مثل دراسات الأعمال التجارية والدراسات
الإستراتيجية . وهناك كذلك خطر أن تضحي العولة «منطقة ألعاب» فكرية ، أى
موقع للتعبير عما تبقى من فائض الاهتمامات النظرية الاجتماعية أو الإفراط
التأويلى أو عرض الأفضليات الأيدلوجية العالمية . وأعتقد أننا لابد أن نضع رأى
قالرشتاين فى الاعتبار ، حين يذكر أن تحليل الأنظمة العالمية ليس نظرية جدية
بشأن العالم . « إنه إحتجاج على الطرق التى تشكل بها البحث العلمى عند
بدايته فى منتصف القرن التاسع عشر » (Wallerstrin , 1987 : 309) . مع
أتنى لا أؤيد ، كما قلت قبلا ، نظرية الأنظمة العالمية بالمعنى التقليدى للمفهوم ،
حيث يرجع ذلك فى المقام الأول إلى نزعتها الإقتصادية ، كما أتنى لست متشائما
بالنسبة لمدى قدرتنا على تحقيق عمل نظرى مميز بخصوص العالم ككل ،
لتصورى أنه من المهم بالنسبة لنا أن ندرك إدراكا تاما أن جزءا من علم
الإجتماع التقليدى الذى تطور منذ الربع الأول من القرن العشرين ، قد استبعده
التأسيس الكونى بحق ، نظير فكرة المجتمع القومى المعزول والمترايط

ثقافيا خلال المرحلة الرئيسية من علم الاجتماع « الكلاسيكى » . ومن المفارقات أن الجانب القومى تلك الظاهرة ، قد حظى باهتمام قليل نسبياً (Meyer , 1980) .

أولاً : عولة العالم وتشكيله :

إن المناقشة الحالية فى هذا الفصل والفصول التالية تعد استمرارا لما سبق من جهود لتنظير موضوع العولة ، وهو عمل زاد من صعوبة تلك الأحداث الأخيرة التى لم تنقطع فى الاتحاد السوفيتى ووسط وشرق أوروبا والصين ومناطق أخرى ، حيث أربكت وجهات النظر التقليدية فيما يتعلق بالنظام العالمى . وفى الوقت نفسه ، فإن هذه الأحداث شاملة الظروف التى خلقتها تجعل الجهد التحليلى أكثر إلحاحا . لقد دخلنا ما يبدو لنا فى التسعينيات أنه شكل كونى عظيم ، إلى حد أن فكرة الشك نفسها تنذر بأنها ستصبح مؤسسة تأسيسا كونيا . بعبارة أخرى ، هناك علاقة خفية بين النظريات مابعد الحداثية وفكرة مابعد الحداثة من ناحية ، والزلازل السياسية التى طالت مناطق عديدة فى العالم ، وشعرنا بها مؤخرا (نحن الكونيون بحق) من ناحية أخرى .

ولعلنا بحاجة إلى توسيع مفهومنا الخاص بالسياسة العالمية بما يسهل المناقشة المنظمة ، وليس الدمج ، للعلاقة بين السياسة بمعناها الضيق نسبيا والمسائل العريضة الخاصة بالدلول ، التى لا يمكن فهمها إلا من خلال التأويلات ذات الحساسية الإمبريقية للظرف الكونى الإنسانى ككل ، وأحاول على وجه التحديد إثبات أن ما تسمى فى كثير من الأحيان بالسياسة الدولية ، تتوقف إلى حد كبير على مسألة تأويل الحداثة ورد الفعل تجاهها ، وهما الجانبان اللذان تمت موضعتهم باعتبارهما معيار « الحضارة » (Gong , 1948) إبان الربع الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن

العشرين ، بإشارة خاصة إلى إحتواء المجتمعات غير الأوروبية ، والآسيوية بشكل أساس ، فى « مجتمع بولى » (Paul and Watson , 1948) أوروبى النزعة (Bull and Watson , 1948) .

وشكلت الشيوعية « والرأسمالية الديمقراطية » وجهين بديلين لقبول الحداثة (Parsons , 1946) ، وإن كان البعض قد يقول الآن إن الانحسار الدراماتيكي الأخير للشيوعية يمكن إرجاعه إلى حدّ ما لقيامه بـ « محاولة الحفاظ على وحدة النظام ما قبل الحداثى وتماسكه » (Parsons , 1967 : 485) عن طريق جعل الإشتراكية فى موضع المركز من سلسلة من « إيماءات المصالحة ، المستترة إلى حد كبير »... نحو كل من الماضى والمستقبل (Parsons , 1946) ^(١) . ومن ناحية أخرى ، فإنه رغم إدعاءات كل من الفاشية والفاشية الجديدة الأصلية الخاصة بإقامة أنظمة بولية ومجتمعية جديدة (كما كان عليه الحال بكل وضوح بالنسبة لقوتى المحور الأساسيتين فى الحرب العالمية : ألمانيا واليابان) فقد كانتا مهتمتين اهتماما مباشراً يتجاوز مشاكل الحداثة أو حلها . وذلك الأمر لم يختلف بالتأكيد . فالساسة الدولية الخاصة بالسجل الكونى بشأن الحداثة نادراً ما أُعتبرت ذات صلة بهذه القضية ، ومع ذلك فمن الواضح ، على سبيل المثال ، أن مفاهيم الماضى التى وضعتها الدول الرئيسية المتحاربة فى الحرب العالمية الأولى أظهرت تناقضاً حاداً بين « السلطات المدنية الخاصة بالدول فى كل نظام تحالف والأسباب الأساسية للاستياء وسوء الفهم » (Kern , 1983 : 277) وبين الدول التى اعتبر قادتها أنفسهم محرومين حرماناً نسبياً ، وخاصة ألمانيا واليابان ، لكونهم مهتمين اهتماماً خاصاً بمواجهة مشكلة الحداثة من الناحيتين السياسية والعسكرية ^(٢) . وعلماء الاجتماع والفلاسفة مطلعون على الكثير من التطورات الفكرية فى العشرينيات والثلاثينيات ، ولكن هذه التطورات لم يتم ربطها بمجال السياسة الواقعية الواسع ، وربما يعزى الأمر إلى أن الحرب الباردة التى نشبت بعد هزيمة القوة الفاشية العظمى ، مثلت انقطاعاً وتجميداً جزئياً للسياسة

الثقافية العالمية الخاصة بالحدثة ، وأنه بإنتهاء الحرب الباردة بمعناها التقليدى ، سوف تستأنف هذه السياسة الآن فى موقف فيه قدر أكبر بكثير من التعقد السياسى المتزايد للإسلام ، وخطاب مابعد الحدثة ، « الإحياء العرقى » (A.D.Smith , 1981) ، وهو ماقد يعد فى حدثة أحد جوانب مرحلة العولة المعاصر (Lencher , 1984) .

وأية محاولة لتنظير المجال العام للعولة ، لابد أن تمهد الطريق للمناقشة المنمطة تنميطة نسبيا لسياسة الظرف الإنسانى الكونى ، من خلال محاولة توضيح بنية أى خطاب قابل للتطبيق بشأن شكل العالم ككل ومعناه . وتصورى أن هذا أمر ملح بعض الشئ ، لأن جزءاً كبيراً من التأويل الفكرى الصريح للساحة الكونية ، يقوم به أكاديميون يعملون تحت مظلة « الدراسات الثقافية » ، مع قدر ضئيل من الإهتمام بقضية التعقد الكونى والإرتباط البنىوى ، فيما عدا اللافتات التى يستند إليها فى كثير من الأحيان ، مثل « الرأسمالية المتأخرة » أو « الرأسمالية المشوشة » أو بروز « التعاون المتعدى للقوميات » . ولا يعنى هذا بآى حال أن العامل الاقتصاد غير مهم ، أو أن جوانب « النظام العالمى » « النصية » أو « المتصلة بالقوة والمعرفة » أو « المتصلة بالهيمنة » ذات أهمية ضئيلة وبدلاً من ذلك ، أصر على أن علم إقتصاد الساحة العالمية واقتصادها ينبغى ربطهما تحليليا بالملاح البنىوية والفعلية العامة ذات الصلة بالمجال الكونى .

إننى أؤكد أن مايسمى بالعولة ، رغم المفاهيم المختلفة لذلك الموضوع ، يمكن فهمها أحسن مايكون الفهم باعتبارها مؤشراً لمشكلة الشكل الذى يصبح العالم بموجبه موحداً ، وإن كان ذلك لايعنى بحال إدخاله فى نمط نفعى ساذج (Robertson and Chirio , 1985) . وبعبارة أخرى ، فإن العولة باعتبارها موضوعاً ، تعد مدخلا مفاهيميا لمشكلة النظام العالمى بالمعنى الأكثر عمومية ، إلا أنه رغم ذلك مدخل لا تكون له أية وسيلة لزيادة قوته المعرفية فى غياب مناقشة

معقولة للمسائل التاريخية والمقارنة . بل إنها ظاهرة تتطلب بوضوح ماتم التعارف على تسميته بالمعالجة العلمية المتداخلة * .

وكان المتبع أن يتم التعامل مع المجال العام لدراسة العالم ككل عبر علم العلاقات الدولية ، أو بقدر أكبر من التوسع عبر الدراسات الدولية . وهذا العلم ، الذى يعتبر فى أحيان مبحثا فرعيا من العلوم السياسية ، لقي دعما أثناء مراحل معينة من عملية العولمة ككل ، ويعاد تشكيله الآن بالرجوع إلى التطورات التى حدثت فى المجالات العلمية الأخرى ، بما فيها الإنسانيات (Derian and Shapiro , 1989) . والواقع أن أول إتجاه مركز نحو دراسة العالم ككل من جانب علماء الاجتماع خلال الستينات (, Nettl and Robertson 1968) ثم كما أوضحنا بصورة رئيسية من خلال فكرة علم إجتماع العلاقات الدولية . ويمكن أن يكون هناك بعض الشك حتى اليوم فى أن غالبية العلماء الاجتماعيين مازالوا يفكرون فى الأمور « ماوراء المجتمعية » من خلال العلاقات الدولية (بما فى ذلك متغيراتها : مثل : العلاقات المتعدية للقوميات ، والعلاقات غير الحكومية ، والعلاقات فوق القومية ، والسياسة الدولية ...) ، غير أن هذا

(*) المعالجة العلمية المتداخلة interdisciplinary treatment ، أو المؤالفة المعرفية ، أسلوب للتخاطب والتواصل والحوار بين فروع المعرفة العلمية المتخصصة يستهدف تسهيل التبادل الفكرى بينها ، وتحقيق الترابط المنطقى للغة خطابها ، أن على مستوى المفاهيم أو الرؤية النظرية أو الأنوات المنهجية أو النتائج .

ويطرح هذا الأسلوب ضرورة إغراء النقاء ، والجهد المضاعف الذى يثير من خلاله إضفاء الأهمية على كل من التشابك أو التعقد البنىوى للموضوع وتماسكه أو التمامة ، ومسألة نوع الوحدة أو التماسك الذى يسرى خلال الخطاب العلمى كله ، مادام هذا الخطاب يضع تعدد الموضوع وتعقده فى بؤرة الإهتمام .

وإذا كانت المؤالفة المعرفية طريقة للخطاب بين الممارسات العلمية المتخصصة ، فإنه كثيرا ما يتم القيام بها على حساب طمس ضرورة الوحدة والحاجة الشديدة إليها . إذ رغم أن هناك إدراكا واعيا بهذه الضرورة ، فإنه نادرا ما تتحقق البراعة فى المعالجة العلمية المتداخلة ، حيث تبدو أقرب إلى التهجين لا الإخصاب الخلطى .

الإتجاه أصيب بالإنهيار ، لإرتباطه بقدر كبير من التساؤل الخاص بما أسماه مايكل مان بالمفهوم الوجدوى للمجتمع (M. Mann) . وبينما كانت هناك محاولات لصوغ علم جديد يدرس العالم ككل ، بما فى ذلك تشكيل « النظام العالمى » التاريخى المعاصر ، الذى استغرق زمنا طويلا (Bergesen , 1980) ، فإن موقفى هو أنه ليست لنا حاجة كبيرة إلى علم جديد لكى ندرس العالم ككل ، وإنما ينبغى إعادة تحديد مركز إهتمام النظرية الإجتماعية بمعناها الأكثر شمولاً وتوسيعها باعتبارها منظوراً يمتد عبر العلوم الطبيعية ، لكى نجعل الإهتمام بالعالم تأويليا مركزيا ، وبطريقة تيسر للبحث الأمبريقى والتاريخى المقارن المضى فى نفس الإتجاه . وكما رأينا قبلا ، فلا شك أنه طرحت محاولات عديدة فى تاريخ النظرية الاجتماعية للمضى قدما بتلك الطريقة ، ولكن بنية عملية العولة نفسها منعت مثل هذه الجهود من الإنطلاق عبر برنامج بحثى متكامل ، ويبدو ذلك جليا خلال فترة الانطلاق المهمة الخاصة بالعولة نفسها ، أى ما بين عامى ١٨٧٠ - ١٩٢٥ . وبذلك ننساق إلى مقولة أن مانبذله من جهد لإبتكار نظرية اجتماعية كونية ، ليس مجرد ممارسة تتطلبها شفافية العمليات التى تجعل من العالم المعاصر ككل مكانا واحدا ، ولكن كذلك لأن جهودنا فى هذا المضمار مهمة بالنسبة للفهم الإمبيريقى الخاص بالأسس التى تقوم عليها المعالجة العلمية الفردية والمتداخلة . وفى السنوات الأخيرة ، كان هناك كلام كثير بشأن الانعكاسية الذاتية ، والموقف النقدى النظرى ، وماشابه ذلك ، ولكن المفارقة تكمن فى أن قدرا كبيرا مما كان يدور ، ابتعد عن مناقشة العالم الواقعى ، بالمعنى المزيج لكل من الواقع والاختلافات اليومية المعاصرة والظرف الكونى المعاش كما يمكن أن يكون . وأيد جزء كبير من النظرية الاجتماعية الحديثة ، كما ساعد « المحلى » من منظور كونى مغرق فى التبسيط على إهماله الشديد للخطوط والقواعد الكونية والحضارية الخاصة بالنظرية الاجتماعية الغربية نفسها . والتميز بين الكونى والمحلى فى سبيله لأن يكون شديد التعقيد والإشكالية ، إلى الحد الذى ربما ينبغى علينا عنده أن نتحدث حول التأسيس الكونى للحياة وتوطين الكونية .

وفى النصف الثانى من الثمانينات ، أضحي استخدام « العولة » وشكلها الإشكالى الآخر وأقصد به التحويل (مفهوما يستخدم استخداما شائعا فى الدوائر الفكرية والتجارية والإعلامية ، ليكتسب عبر هذه المسيرة عدیدا من المعانى تفاوتت درجات دقتها . وكان هذا مصدر إحباط ، وإن لم يكن بالضرورة مبعث دهشة أو فزع ، بالنسبة لمن كانوا يسعون منا فى وقت سابق من هذا العقد إلى وضع تعريف دقيق نسبيا للعولة ، كجزء من محاولة للتوصل إلى تفاهم منظم مع الجوانب الرئيسية لدلولها ومتغيراتها المعاصرين (Robertson , 1978) . ومع ذلك ، فقد نشأت فعالية من البحث والتحليل حول الفكرة العامة للعولة ، وإن لم تكن حول مفهومها الحقيقى .

وما أعتزم القيام به هنا هو توضيح بعض أكثر القضايا إلحاحا فى هذا المجال ، وهو ما لن يتم من خلال مسح وتقييم المناهج المختلفة الخاصة بتشكيل النظام العالمى المعاصر ، أو المجتمع الدولى ، أو العالم الكونى ، أو أيًا ما نجتازه لتسمية عالم أواخر القرن العشرين ككل ، وإنما من خلال مقارنة بعض الموضوعات التاريخية والتحليلية المهمة إهمالا نسبيا .

وأنا هنا أتناول بعض جوانب العولة الحديثة نسبيا ، رغم رغبتى فى التأكيد بقدر الإمكان على أننى أثناء القيام بذلك لا أوحى ، ولو للحظة ، بأن الحركات والاتجاهات نحو الوحدة الكونية قاصرة على التاريخ المعاصر نسبيا . وأقول كذلك إن العولة ترتبط ارتباطا وثيقا بالحدثة والتحديث ، وكذلك بما بعد الحدثة « وما بعد التحديث » على اعتبار أن المفهومين الأخيرين لهما وضعها التحليلى المحدد . وفى محاولة لتبرير ذلك الاقتراح ، فإننى لا أوحى بأى حال بأن العمل فى إطار «نموذج العولة » ينبغى أن يكون قاصرا على الماضى القريب نسبيا . فكل ما أكدته هو أن مفهوم العولة فى حد ذاته ، يمكن تطبيقه بوضوح على سلسلة بعينها من التطورات الحديثة إلى حد ما ، فيما يتعلق بعملية البناء المادية للعالم ككل . وقد تعمدت اختيار مفهوم « عملية بناء » . ومع أننى سوف أدرس بعد وقت قصير جوانب عمل أنتونى جيدنز عن « الساحة الكونية » ،

فلا يسعنى هنا أن أعالج المشاكل العامة التى تنشأ عن مفهوم عملية البناء (Brayant and Jary , 1991 . Cohen , 1989) . وكل ما أسأقوله هو أنه لكى تكون فكرة البناء مفيدة لنا من الناحية التحليلية فى العقود المقبلة ، لابد من إخراجها من سياقها شبه الفلسفى ، وحبسها داخل الخطابات المعترف بها بشأن الموضوعية والذاتية ، والفرد والمجتمع ، إلى مثل ذلك (Archer , 1988) . فلا بد من جعلها على اتصال مباشر بالعالم الذى نعيش فيه . ولابد أن تساهم فى فهم الطريقة التى تشكل بها «النظام» العالمى ومازال يتشكل . ولابد أن نركز على إنتاج وإعادة إنتاج «العالم» باعتباره أبرز بناء للمعقولية الظاهرية را هنا (Wuthnow , 1978 : 65) والأمر نفسه ينطبق على إشكالية الوسطة الثقافية التى صاغت نظريتها مرجريت أرشر مؤخراً (M. Archer , 1988) .

ويذكر التاريخ الإنسانى بالأفكار المتعلقة بالبنية الفيزيقية ، والجغرافيا ، والموقع الكونى والمعنى الروحى أو العلمانى للعالم أو كليهما (Wagar , 1971) وتناوبت الحركات أو المنظمات المهتمة بتنميط العالم ككل أو توحيده أو الأثنين معا ، الظهور على الأقل خلال الألفى سنة الماضية ، وكانت الأفكار ذات العلاقة بالعام والخاص فى موضع القلب بالنسبة لكل الحضارات الكبرى . بل إن شيئاً مثل ما أطلق عليه مؤخراً «الرابطه المحلية الكونية» أو «الرابطه الكونية المحلية» ، تمت موضعيته منذ القرن الثانى قبل الميلاد ، عندما كتب بوليبيوس Polybius فى كتابه (التاريخ العالمى) * مشيراً إلى قيام الإمبراطورية الرومانية : « فى

(*) مؤرخ إغريقى (٢٠٢ - ١٢٠ ق . م) . ولد فى مجالو بوليس ، وأبوه ليكورتاس زعيم العصبة الآخيه . كان صديقاً حميماً لقائد تلك العصبة ، وصاحب كلمة مسموعة فى أمور السياسة الإغريقية . وتحكى كتب التاريخ أنه دعا العصبة الآخيه إلى التزام الحياد فى الحرب بين روما ومقدونيا ، وعندما انتصرت روما ، نفى هو وعدد كبير من الآخيين إلى روما (١٦٧ ق . م) ، حيث صادق أسره سيبيو وكتب فى رعايتها (تاريخ عالم البحر المتوسط من ٢٢٠/٢١٩ إلى ١٤٤/١٤٥ ق . م) فى أربعين جزءاً ، لم يصلنا منها إلا الخمسة الأولى كاملة ، وبعض من الأجزاء الأخرى . وهذا الكتاب يعتبر من أعظم المؤلفات التاريخية فى كل العصور ، وإن وجب استخدامه بحذر وتمحيص .

السابق كانت الأشياء التى تقع فى العالم لا يربطها ببعضها أى شئ .. لكنه منذ ذلك الحين ، أضحت كل الأشياء موحدة فى حزمة مشتركة « (Kohn , 1971 : 121) (٢) . غير أن الاعتبار المهم هو أنه حتى وقت قريب نسبيا كان هناك اعتقاد واقعى بأن الإنسانية تتجول بسرعة ، من الناحية الفيزيائية ، إلى مجتمع واحد (Hobhouse , 1906 : 331) ، ولم يحدث حتى القريب أن تحدثت أو عملت أعداد كبيرة من الناس تعيش فى أجزاء مختلفة من الكوكب بالرجوع مباشرة إلى « تنظيم » العالم المركزى بكامله . ومسعى هنا أن أركز مفهوم العولة وخطابها فيما يتصل بهذه المشكلة التى قتلت بحثا ، والخاصة بالتنميط المادى للعالم والوعى به ، بما فى ذلك مقاومة الكونية .

وربما أصبح العالم ككل ، من الناحية النظرية ، هو ذلك الواقع الذى يسير فى طرق وعبر مسارات غير التى سالت بالفعل (Lechner , 1989) ومن حيث المبدأ ، ربما جعل من العالم نظاما واحدا (Moore, 1966) عن طريق الهيمنة الإمبريالية الخاصة بأمة واحدة ، أو «تحالف كبير» بين أسرتين حاكمتين أو أمتين أو أكثر ، وانتصار البروليتاريا العالمية ، والانتصار العالمى الخاص بشكل معين من أشكال الدين المنظم ، وبلورة « الروح العالمية » ، وإستسلام النزعة القومية لغاية « التجارة الحرة » ونجاح الحركة الفيدرالية العالمية ، والإنتصار الكبير الذى تحققه أية شركة تجارية ؛ أو بأية طرق أخرى .

والواقع أن بعضا مما سبق كانت له الغلبة فترات بعينها من التاريخ العالمى . والحقيقة أننا فى سبيل التوصل إلى تفاهم من الناحية التحليلية مع الظرف المعاصر ، علينا أن نعترف بأن بعض هذه الاحتمالات قديم قدم التاريخ العالمى ، بكل ماتحمله هذه العبارة من معان ، وساهم مساهمة بارزة فى وجود العالم المعولم أواخر القرن العشرين . بل إنه من المفيد أن نعتبر جزءا كبيرا من العالم من نتائج « العولة الصغرى » ، من حيث إن تكوين الإمبراطورية

التاريخية التي كانت منعزلة في السابق . وكانت هناك كذلك تغيرات في الاتجاه المضاد ، كما هو الحال بالنسبة لتفكك أوروبا العصور الوسطى ، وهو ما تحدث عنه روزنكرانس (Rosencrance, 1986) ، رغم أن قيام الدولة الإقليمية عزز كذلك الإمبريالية ، وبالتالي المفاهيم الخاصة بالعالم ككل .

ومع ذلك ، فإنه في نهاية الأمر لايسود احتمال ما على غيره سيادة دائمة ، أو هكذا أزع . فربما كانت هناك فترات في التاريخ العالمى كان أحد احتمالاتها ذا قوة عولية أكبر مما لغيره ، ولابد أن يكون هذا بالتأكيد جانبا مهما من جوانب مناقشة العولة حسب النمط التاريخى الطويل . غير أنه ليس لدينا شعب عالمى جيئ به إلى الظرف الإنشائى الكونى الحالى إلى جانب واحد من تلك المسارات المعنية أو حتى مجموعة صغيرة منها . إلا أنه في مناخ « الكونية » الحالى ، أمام البعض إغراء قوى كى يصروا على أن العالم الواحد فى زمننا الحالى يمكن تفسيره من خلال عملية بعينها أو عامل بذاته ، مثل « التغريب » أو « الإمبريالية » أو « الحضارة » بمعناها الدينامى العريض . وكما أحاول أن أثبت بشكل أكثر تحديداً فى الفصول التالية ، فإن هناك احتمالا كبيرا لأن تصبح مشكلة الكونية أساسا لتصدعات أيديولوجية وتحليلية فائضة فى القرن الحادى والعشرين ، مثل فكرة « النظام العالمى الجديد » بمعانيها السياسية والإستراتيجية والاقتصادية ، لأسباب ليس أقلها أن دلالات ذلك المفهوم ، كما استخدم فى سياقات ما قبل محورية أو محورية ، على قدر كبير من السلبية . وبينما لا أؤيد الرأى القائل بأنه ينبغى على المنظرين الاجتماعيين أن يحاولوا بكل ما أوتوا من عزم أن يكونوا محايدين فيما يتعلق بهذه الأمور وسواها ، فإننى ملتزم بمقولة إن الموقف الأخلاقى للمرء ينبغى أن يكون واقعيا ، وأنه يجب على الإنسان ألا تكون له مصلحة شديدة الخصوصية فى محاولة رسم خريطة لهذه المنطقة أو تلك من مناطق الظرف الإنسانى . ويتحدد أكثر ، أقول إن الفهم المنظم لتشكيل بنية النظام العالمى أو ضرورى بالنسبة لقابلية أى شكل من أشكال النظرية المعاصرة

للتطبيق ، وأن مثل هذا الفهم لا بد أن ينطوى على فصل تحليلي للعوامل التي يسّرت الانتقال إلى العالم الواحد ، من مثل إنتشار الرأسمالية والإمبريالية الغربية * ونشوء نظام إعلامي كوني ، من موضوع الوسطة والبناء ، أو الثقافة ، أو كليهما : **العام والكوني** . وبينما تنقسم العلاقة الإمبريقية بين مجموعتي القضايا بأهمية وتعقيد ملحوظين ، فإن دمجها يقودنا إلى كل صنوف المصاعب ، ويعوق قدرتنا على التوصل إلى تفاهم مع شروط النظام العالمي الجديد الأساسية ، وإن كانت متغيرة ، بما في ذلك « بنية الإضطراب » .

وهكذا نجد لزاما علينا أن نعود إلى مسألة الشكل الفعلي للحركات القريبة والمعاصرة نحو الاعتماد الكوني المتبادل والوعي الكوني . وبطرحنا للسؤال الأساسي بهذه الطريقة ، نواجه على الفور القضية المهمة الخاصة بالفترة التي أصبح فيها التحرك نحو نظام واحد لا يمكن الوقوف في سبيله . وإذا فكرنا في تاريخ العالم ، باعتبار أنه يتوقف لزمان ممتد على موضوعية خاصة بالعديد من الحضارات المختلفة الموجودة بدرجات متفاوتة من الانفصال عن بعضها ، فإن مهمتنا الأساسية الآن هي مقارنة الطرق التي انتقل بها العالم من مجرد « قائم بذاته » إلى مشكلة أو احتمال أن يكون « من أجل ذاته » . وقبل أن نصل مباشرة

(*) يعتبر لينين V. Lenin الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية ، في الكتاب الذي عنوانه بهذه العبارة ، ونشر عام ١٩١٦ ، حيث يرى فيه أنه في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، ومع ازدياد تقدم قوى الإنتاج ، تطورت الرأسمالية نحو مرحلة الإمبريالية ، حين حلت سيطرة الاحتكارات محل حرية المنافسة .

ويحدد لينين خمس خصائص للإمبريالية ، هي : تمركز الإنتاج ورأس المال إلى درجة تؤدي إلى نشوء الاحتكارات التي تقوم بالدور الحاسم في الحياة الاقتصادية لدول الرأسمالية ، واندماج رأس المال المصرفي الاحتكاري مع رأس المال الصناعي الاحتكاري في شكل احتكاري مالي ، واكتساب تصدير رأس المال مميزاتا عن تصدير السلع أهمية كبيرة خاصة ، وتشكيل اتحادات بولية تحتكر تقاسم العالم اقتصاديا ، وأخيراً التقسيم الإقليمي بين مجموعة من الدول الرأسمالية الكبرى .

إلى هذه القضية الحيوية ، لابد من النظر على عجل إلى بعض المسائل التحليلية الأساسية . وسوف أتولى ذلك إستيحاء من عبارة جيدنز بشأن « الدول القومية فى نظام الدولة الكونى » (Giddens, 1987 : 255 - 293) .

ويولى جيدنز هذه النقطة أهمية كبيرة إلى حد القول بأن « تطور سيادة الدولة الحديثة منذ بدايته يعتمد على مجموعة من العلاقات التى تراقب مراقبة انعكاسية بين الدول » (Giddens, 1987; 263) . وهو يذكر أن فترة عقد المعاهدات التى أعقبت الحرب العالمية الأولى : « كانت بالفعل البداية الأولى التى أصبح عندها نظام الدول القومية المراقب مراقبة انعكاسية موجودا على المستوى الكونى » (1987 : 266) . وأنا أتفق اتفاقا تاما مع كل من التأكيد على أهمية فترة مابعد الحرب العالمية الأولى ، وزعم جيدنز أنه « إذا كان نمط جديد للحرب ينطوى على قدر كبير من التهديد قد نشأ فى تلك الفترة ، فقد كان هناك كذلك نمط جديد للسلام » (1987 : 256) . وبشكل أعم ، فإن قول جيدنز بأن تطور الدولة الحديثة كانت نحدوه معايير متزايدة الكونية فيما يتعلق بسيادتها هو قول على قدر كبير من الأهمية ، إن لم يكن مبتكراً . إلا أنه يميل إلى دمج قضية مجانسة الدولة بالمعنى الهيجلى ، وهو مايسميه جيدنز « المجال العالمى للدولة القومية » (1987 : 246) ، بقضية العلاقات فيما بين الدول .

ومن المهم التمييز بين كثرة التوقعات المتعلقة بالشرعية الخارجية والنمط الذى تعمل به الدولة من ناحية ، وتطور المعايير التنظيمية المتصلة بالعلاقات بين الدول من ناحية أخرى ، مع الإعتراف فى الوقت نفسه بأن قضية سلطات الدولة وحدودها ربطها إمبريقيا بإقامة العلاقات بين الدول ، بل وأنها تشكل محورا مهما من محاور العولة . وقد لفت جيمس دير ديريان (James Der Derian, 1989) الانتباه مؤخراً إلى جانب مهم من جوانب هذا الموضوع ، بتوضيحه للصلة بين إعلان حقوق الإنسان الرسمى بأن السيادة حق

من حقوق الأمة ، وإعلان جيرمي بنتام Bentham * عام ١٨٧٩ ، حيث كانت هناك وقتها حاجة إلى كلمة جديدة هي « بولى » ، تعبر بطريقة أكثر أهمية عن فرع القانون الذى شاع اسمه على أنه قانون الأمم (Bentham, 1948 : 326) .

وهكذا فإنه بينما يظل هناك اعتماد وثيق متبادل لاشك فيه بين القضيتين اللتين أعكف عليهما عبر تحليل جيدنز ، فمن الضروري أن نباعد بينهما من الناحية التحليلية ، لكى نقدر الاختلافات الموجودة فى طبيعة مابنيهما من روابط إمبيريقية تقديراً تاماً . بإختصار ، فإن مشكلة التلامس الناشئة عن سيادة الدولة والقواعد المحددة للعلاقات بين الوحدات ذات السيادة ، ليست مثل قضية بلورة ونشر المفاهيم الخاصة بوضع الدولة القومية (A. D. Smith, 1979) . كما أنها ليست مثل تطور وانتشار مفاهيم شكل المجتمع الدولى ومعناه (Gong , 1984) . والمجموعة الثانية من المسائل تقف على « مستوى » يختلف عن نظيره لدى جيدنز .

والسبب الأول وراء تأكيدى على هذه المسألة ، هو أنها تمثل مدخلا مباشراً لما أعتبرها أكثر المشاكل العامة إلحاحاً فى المناقشة المعاصرة للعولة . وتحليل

(*) فيلسوف أخلاقى وفقيه قانونى إنجليزى ، ومواطن الكون كما حلا لبعضهم تسميته (١٧٤٨ - ١٨٢٢) درس فى أكسفورد ، وحصل على شهادة الماجستير عام ١٧٦٦ كأصغر خريج عرفته الجامعات الإنجليزية ، وبدأ عبر كتاباته فى إرساء المذهب الفلسفى الذى عرف بعد ذلك بالنفعية ، حيث أرجع كل دوافع السلوك الإنسانى إما إلى اللذة أو إلى الألم ، موحداً بذلك بين الأخلاق والمنفعة الناشئة عن فعل ما ، ومن ثم يمكن حساب مدى الأخلاقية حساباً رياضياً بالموازنة بين مقدار اللذة والألم الذى يمكن أن ينشأ نتيجة لأى فعل عملى . وقد أدى به هذا التناول الميتافيزيقى والآلى للأخلاق ، إلى الدفاع عن المجتمع الرأسمالى ، وذلك بإعلانه أن إشباع المصالح الخاصة للفرد (مبدأ الذاتية) هو الوسيلة لتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس (مبدأ الغيرية) .

كذلك مارست انتقاداته للقانون العرفى تأثيراً حاسماً على الإصلاحات اللاحقة للتشريع الإنجليزى ، ومنحته الجمعية التشريعية الفرنسية لقب مواطن فرنسى عام ١٧٩٢ ، مكافأة له على كتاباته حول إصلاح السجون ، بمايعنى أن فضله لا يتمثل فى النظرية النفعية ، بل فى تطبيقها على مشكلات عملية شتى .

جيدنز مثال جيد لإحدى محاولات التحرك نحو الظرف الكونى ، عبر الإهتمامات التقليدية الخاصة بالنظرية السوسيولوجية وبينما يقر جيدنز بأن همه الأول والمحدد كان الحديث عن الدولة القومية الحديثة والعنف الداخلى والخارجى الذى ارتبط بتطورها ، تظل الحقيقة هى أنه برغم كل ماقاله عن المسائل الكونية فى نهاية تحليله ، فإنه مقيد بقييداً محدداً باضطراره إلى جعل النظام العالمى الحالى فى قلب مناقشة «نظام الدولة الكونى» (Giddens, 1987 : 276 - 277) . وحتى إذا كان جيدنز يفصل فى نهاية الأمر ، من الناحية التحليلية ، نظام الدولة القومية (بالغموض الذى أشرت إليه) ، باعتبارها الجانب السياسى للنظام العالمى ، عن « نظام المعلومات الكونى» (بماله من علاقة «بأنظمة وأنماط الخطاب الرمزية») ، « والاقتصاد الرأسمالى العالمى» (باعتباره البعد الاقتصادى للنظام العالمى) ، و« النظام العسكرى العالمى» (بما له من علاقة « بقانون وأنماط العقوبات ») ، ما يذكرنا بالسستينيات (Nettl and Robertson , 1968) ، بل ومن المفارقة عبر منهج بارسونز العام الوظيفى الإلزامى - فهو ينتهى إلى وضع خريطة لما يسميه على استحياء بالنظام العالمى ، الذى يركز على وصفه المدمج لقيام نظام الدولة الحديثة . والواقع أن جيدنز قد أضاف إلى تفكيره بشأن ما يسميها الآن العولة ، فيما يتعلق بالحدثة وفكرة مابعد الحدثة ، وعدله (Giddens , 1990) . وسوف يكون هذا مركز اهتمام الفصل التاسع بالتحديد .

و« رسم خريطة » للعالم من الناحية العلمية الاجتماعية هو بطبيعة الحال إجراء شائع ، وقد تبلور خلال الستينيات بانتشار المبركات المتعلقة بالعالم الثالث وبالعالمين المستقطبين ، الأول (الرأسمالى الليبرالى) ، والثانى (الصناعى الشيوعى) . ومنذ تلك الفترة ، وهى بداية المرحلة الحالية من عولة القرن العشرين المعاصرة ، انتشر عدد كبير مختلف ، بل ومتضارب ، من الخرائط الأيديولوجية ، أو العلمية أو الأيديولوجية والعلمية معا ، حول المجتمعات القومية ، مما يجعل من المنطقى القول بأن خطاب رسم الخرائط مكون حيوى من مكونات الثقافة السياسية الكونية ، وهو المكون

الذي يربط الجغرافيا (من حيث الإفادة من مفاهيم الشمال - الجنوب والشرق - الغرب) والأشكال السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها من أشكال وضع الأمم على الخريطة الدولية الكونية . ونتج عن هذا الجهد العام عمل مهم ، مثاله كتاب جالتونج (Galtung, The true worlds, 1980) ومناقشة بيتر ورسلي المطولة لثقافات العوالم الثلاثة (P. Worsley, 1984) . والواقع أن نوعية العمل الذي يذكرنا بقوة بالصنوع والتفككات الكبرى في العالم ككل ، يعدّ ترياقا مهما لهؤلاء الذين يتحدثون الآن بإبتهاج عن العالم الواحد بلغة « القرية الكونية » * .

ومع ذلك قد لا ننتكر أن العالم يعد واحدا بقدر يزيد كثيرا عما كان عليه منذ وقت قريب ، ولنقل في الخمسينات . ويظل السؤال المهم خاصا بالبنية الأساسية ، أو بالشكل الأساس الذي حدث التحول من خلاله . وكون ذلك الشكل فرض على مناطق بعينها من العالم ، يعد بطبيعة الحال قضية مهمة ، ولكن أن تتم موضوعة مسألة الشكل ، أو بتفضيل أو في عملية بناء البنية بالشكل المناسب ، فسوف تظل قدرتنا على إدراك ديناميات تشكيل العالم ككل محدودة بشدة .

* ثانيا : نموذج للعولمة من المرحلة الدنيا :

أعرض هنا ما أسميه نموذجا أدنى للعولمة ، وأحبذه باعتباره حتميا . وهذا النموذج لا يقدم تأكيدات عظيمة الشأن فيما يتعلق بالعوامل الأساسية

(*) مفهوم صاغة وقدمه للمرة الأولى عالم الاجتماع والاتصالات الكندي مارشال ماكluhan M. McLuhan ، في كتابه (استكشافات في عوالم الإتصال) عام ١٩٦٠ . وقد ركز على دور التطورات المتسارعة لوسائل الاتصال في تحويل العالم إلى قرية كونية واحدة ، متراودا في صوغه لهذا المفهوم مع نزعة مابعد الحداثة ، حين جاور بين القرية والعالم ، وزامن بين أنماطها وقيمهما وأمزجتهما في نتاج انتقائي متبادل التأثير والتأثر ، بما يجعل من هذا المفهوم تحديا قريبا وخادعا .

والآليات الرئيسية وغيرها ، بل يوضح الاتجاهات المحصورة الغالبة ، التي كان لها تأثيرها في التاريخ القريب نسبيا فيما يتصل بالنظام العالمى وضغط العالم راهنا .

وإحدى أكثر المهام إلحاحا من هذا الخصوص ، هي مواجهة قضية البروز غير المشكوك فيه للدولة القومية الوحيدة ، أو المجتمع القومى بتوسع أكبر ، منذ حوالى منتصف القرن الثامن عشر ، والإعتراف فى الوقت ذاته بتفرد التاريخ ، من ناحية خروجه عن المألوف (McNeill, 1986) . إن الدولة القومية المتجانسة - ومتجانسة هنا تعنى المواطنين الموجهين والمتماثلين ثقافيا - هي تركيب نو شكل معين للحياة . وكوننا خاضعين بشكل متزايد لقيودها ، لايعنى أنه لابد من قبولها لأسباب تحليلية باعتبارها نقطة الانطلاق لتحليل العالم وفهمه . وهذا هو السبب فى أننى لم أذكر فقط أنه ينبغى النظر إلى المجتمعات القومية على أنها لاتمثل سوى نقطة مرجعية عامة لتحليل الظرف الإنسانى الكونى ، بل قلت إن علينا أن نعترف بشكل متنام بأن ذبوع المجتمع القومى فى القرن العشرين هو بمثابة جانب من جوانب العولة (Robertson, 1989) ذلك أن إنتشار مثال المجتمع القومى بإعتباره أحد أشكال النزعة المجتمعية المؤسسة (Lechner, 1989) ، كان أساسيا بالنسبة للعولة المُسرَّعة التى بدأت فى الظهور منذ مايربو على مائة سنة مضت . وقد قلت كذلك بتحديد أكثر أن المكونين الرئيسيين الآخرين من مكونات العولة كانا مفهومي الأفراد ، والبشرية ، علاوة على الأنظمة القومية ونظام العلاقات الدولية . وفى ضوء العلاقات المتغيرة بين هذه النقاط المرجعية وه تحديثها ، ظهرت العولة فى القرون الأخيرة . ومن المؤكد أن هذا النمط تأثر تأثراً كبيراً بكل أنواع العمليات والممارسات الاقتصادية والسياسية وغيرها ، وخضع لها . غير أن مهمتى هنا هي إجازة الحاجة إلى فهم كامل للظرف الكونى .

وتصورى العام أن الطريق التاريخية المؤقتة إلى الظرف الحالى على درجة عالية إلى حد كبير من التركيز والتعقد الكونيين ، وإن كنت أقترح تقسيمه إلى مراحل خمس كالتالى :

*** المرحلة الأولى ، وهى المرحلة الجنينية ، وقد إستمرت فى أوروبا منذ بواكير القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر . وشهدت هذه المرحلة نمو المجتمعات القومية ، وتخفيف حدة النظام « المتعدى للقومية » السائد فى العصور الوسطى ، كما اتسع مجال الكنيسة الكاثوليكية ، وتعمقت خلالها الأفكار الخاصة بالفرد وبالإنسانية ، وسادت نظرية مركزية للعالم ، وبدأت الجغرافيا الحديثة ، وذاع التقويم الجريجورى ***

*** المرحلة الثانية ، وهى مرحلة النشوء ، وقد دامت فى أوروبا بشكل أساس من منتصف القرن الثامن عشر حتى سبعينيات القرن التاسع عشر . فقد حدث تحول حاد فى فكرة الدولة الوحيدة المتجانسة ، وأخذت تتبلور المفاهيم الخاصة**

(*) نتيجة لعدم الدقة فى تحديد مواقيت عيد الفصح ، عهد بابا الفاتيكان جريجورى الثالث عشر عام ١٥٨٢ إلى الراهب كريستوفر كلافيوس بتعديل التقويم اليولياني الذى كان ساريا حينذاك ، تلافيا للفروق التى نشأت وتتشأ فى المستقبل بسبب إغفال الفارق بين السنة اليوليانية والسنة الفلكية . وقد اضطلع الراهب بهذه المهمة ، وبدأ بتصحيح التاريخ اليولياني ، ثم عمد إلى تعديل تقويمه بصفة عامة تجنباً للأخطاء فى المستقبل .

وقد قرر البابا إبطال العمل بالتقويم اليولياني ، وتطبيق التقويم الجديد الذى اشتق اسمه من اسم البابا ، إعتباراً من مارس ١٥٨٢ ، وتابعته فى ذلك الأفكار المسيحية التابعة للفاتيكان ، ثم توالى موافقة معظم أفكار العالم على تطبيقه لدقته ، بينما لم تأخذ به بعض الجماعات المسيحية الأخرى ، ومن بينها الأقباط فى مصر ، حتى قررت الحكومة المصرية تطبيقه رسمياً عام ١٨٧٥ .

وقد تعددت محاولات تنقيح التقويم الجريجورى ، وأشهرها محاولة أوجست كونت ، الذى وضع تقويماً من ثلاثة عشر شهراً ، لكن المحاولة لم يقيض لها النجاح بسبب عدم دقتها وتعقيدها الحسابى .

ومازال التقويم الميلادى الجريجورى ، وهو التقويم الشمسى الشائع فى معظم دول العالم ، هو أنق تقويم مبتكر ومعمول به حتى الآن .

بالعلاقات الدولية الرسمية ، ونشأ مفهوم أكثر تحديدا للإنسانية ، وزادت إلى حد كبير الاتفاقات الدولية ، وظهرت المؤسسات المتعلقة الخاصة بتنظيم العلاقات والاتصالات بين الدول ، وبدأت مشكلة قبول المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي ، وبدأ الاهتمام بموضوع القومية والعالمية .

*** المرحلة الثالثة :** وهي مرحلة الإنطلاق ، واستمرت من سبعينيات القرن التاسع عشر حتى منتصف العشرينيات من القرن العشرين . ويشير الانطلاق هنا إلى الفترة التي أفسحت فيها اتجاهات العولة المتجلية تجليا متزايدا ، والخاصة بأزمة وأمكنة سابقة ، الطريق لشكل واحد لاسبيل إلى الوقوف في وجهه ، يركز على النقاط المرجعية الأربع ، وبالتالي القيود ، الخاصة بالمجتمعات القومية ، والأفراد الذين يتمتعون بالقوة والحيوية (ولكن في تحيز ذكوري) ، و«المجتمع الدولي» الواحد ومفهوم شديد الوجدانية ولكنه ليس موحدا للإنسانية ، هو مفهوم الموضفة المبكرة لمشكلة الحداثة .

وقد ظهرت في هذه المرحلة مفاهيم كونية مثل « خط التطور الصحيح » للمجتمع القومي « المقبول » ومفاهيم أخرى تتعلق الهويتين القومية والفردية ، وثم إدماج عدد من المجتمعات غير الأوروبية في « المجتمع الدولي » وبدأت عملية الصياغة الدولية للأفكار الخاصة بالإنسانية ومحاولة تطبيقها ، وعولة قيود الهجرة ، وتزايدت أشكال الإتصال الكونية بشدة وتعاضمت سرعتها ، وظهرت أول « حكايات عالمية » ، وتنامت الحركة العالمية .

كذلك تمت المنافسات الكونية مثل دورة الألعاب الأولمبية وجوائز نوبل ، وثم تطبيق فكرة الزمن العالمي ، والتبنى شبه الكوني للتقويم الجريجوري ، وقعت في هذه المرحلة أول حرب عالمية ونشأت عصبة الأمم .

*** المرحلة الرابعة ،** وهي مرحلة الصراع من أجل الهيمنة ، واستمرت من منتصف عشرينيات هذا القرن حتى أواخر الستينيات . وبدأت فيها الخلافات

والحروب الفكرية حول الشروط الهشة الخاصة بعملية العولمة السائدة ، التي وضعت بحلول نهاية مرحلة الإنطلاق ، وإنشاء عصابة الأمم ثم الأمم المتحدة . وقد تمت محاولات لإرساء مبدأ الاستقلال القومى ، ومفاهيم الحداثة المتضاربة (الخلفاء ضد المحور) ، التي تبعثها الحرب الباردة (الصراع داخل « المشروع الحديث ») . وقد تركزت طبيعية الإنسانية والأمل فى الوصول إليها تركيزاً حاداً بسبب الهولوكوست واستخدام القنبلة الذرية . كما تبلور العالم الثالث .

*** المرحلة الخامسة :** **وهى مرحلة عدم اليقين ، وبدأت فى أواخر الستينيات ،** وتعرض اتجاهات الأزمات فى التسعينات . وتصاعد الوعى الكونى فى الستينيات . وحدث هبوط على القمر ، وتعمقت القيم مابعد المادية ، وشهدت المرحلة نهاية الحرب الباردة ، وشيوع الأسلحة الذرية ، وزادت إلى حد كبير المؤسسات الكونية والحركات العالمية . وتواجه المجتمعات الإنسانية اليوم مشكلة تعدد الثقافات وتعدد السلالات داخل المجتمع نفسه . وأضحت المفاهيم الخاصة بالأفراد أكثر تعقيداً من خلال الاعتبارات ذات الصلة بالجنس والسلالة ، وظهرت حركة الحقوق المدنية ، وتعرّز الاهتمام بالبشرية كمجتمع أنواع ، وخاصة عبر حركات الحفاظ على البيئة ، وأصبح النظام الدولى أكثر سيولة ، وانتهى النظام الثنائى القومية ، وزاد الاهتمام فى هذه المرحلة بالمجتمع المدنى العالمى ، والمواطنة العالمية ، وتم تدعيم نظام الإعلام الكونى ، بما فى ذلك التنافسات حول هذا الأمر ، وبالذات مايتصل بالإسلام كحركة مناقضة للعولمة ، أو تعولم من جديد .

ليست هذه سوى خطوط عريضة ، على أن يكون هناك الكثير من التفاصيل والمزيد من التحليل الدقيق والتأويل للعلاقات المتغيرة فيما بين المكونات الأربعة الرئيسية ، واستقلال كل منها ، وهو ماسوف أحاول القيام بتغطية بعض منه فى الفصول التالية . ومن الواضح أن مسألة مهمة من المسائل الإمبيريقية لابد أن تتعلق بالمدى الذى سوف « يشغله » شكل العولمة الذى دفع دفعا قوياً خلال الفترة ما بين عامى ١٨٧٠ - ١٩٢٥ . وبطريقة نظرية أوضح ، فإن الأفعال المنتقاة نحو

العولة من جانب المشاركين الجمعيين نوى الصلة ، وخاصة المجتمعات ، بدور مهم فى تشكيل العالم ككل . وتحدث أشكال المشاركة المجتمعية المختلفة فى عملية العولة تمايزا كبيرا فى شكلها المحدد . والنقطة الأساسية التى أريد توضيحها ، هى أن هناك إستقلالا عاماً و« منطقاً » بالنسبة لهذه العملية ، التى تعمل مستقلة استقلالا نسبيا عن العمليات المجتمعية الصرفة وغيرها من العمليات الاجتماعية الثقافية التى تدرس دراسة أكثر تقليدية . وليس النظام الكونى مجرد محصلة من محصلات العمليات ذات الأصل داخل المجتمعى فى المقام الأول ، على النقيض مما يذكره لوهمان (Luhmann, 1982) ، أو حتى تطور النظام بين الدولى . ذلك أن تشكيكه كان وسيظل أكثر تعقيدا من ذلك بكثير .

الهوامش

(١) يتعدى الأمر الاهتمام العابر ، حين نشير إلى أنه عند الحديث عن الشيوعية باعتبارها فرعاً راديكالياً لأحدى حركات الإصلاح العظيمة في التاريخ الغربي ما بعد القرون الوسطى ، وهي الاشتراكية ، حيث يقول تالكوت بارسونز عام ١٩٦٤ أنه : « يبدو من الصحيح أن يتبأ المرء بأن الشيوعية سوف تتطور ، عبر دينامياتها الداخلية ، في اتجاه استعادة الديمقراطية السياسية ، أو تأسيسها ، إتياراً من أنها لم تكن قد وجدت بعد » (T. Parsons , 1964, 396-397) . ومن ناحية أخرى ، أصر بارسونز من الناحية الشكلية على أن الأهمية الشيوعية ساهمت مساهمة مهمة في النظام العالمي ..

(٢) يلاحظ رونالد انجلهارت في سياق تحليله الإمبريقي للثقافة في المجتمعات الصناعية المتقدمة « أن الجماهير في دول المحور الرئيسية ، ألمانيا واليابان وإيطاليا ، جميعها في الغالب أناس عجزوا عن تحقيق مطالبهم في الحياة . فريما خلف عار أنظمتها الاجتماعية والسياسية المؤلم ، الذي صاحب هزيمتها في الحرب العالمية الثانية ، ميراثاً من السخرية لم يحه تغييرها الاجتماعي ونجاحها الاقتصادي اللاحقين محوا تماماً .

(٣) أدنين بالعبارتين المحدتين : « الرابطة الكونية المحلية » ، و « الرابطة المحلية المونية » لتشادويك ألجير . يراجع (Ch. Alger, 1988) .

الفصل الرابع

نظرية الأنساق
العالمية ، والثقافة ،
وصور النظام العالمى

نظرية الاتساق العالمية ، والثقافة ، وصور النظام العالمي

إن عملية العولة الشاملة ، والحلبة الواحدة الناتجة عنها ، يمكن التعامل معها من خلال ما قد يُسمى بالنظرية « الطمعة » . وتقوم هذه النظرية على النقاط الرئيسية التالية :

الأمر الأول ، هو أنه لا يمكن تقليص النظام الكونى إلى مجرد ساحة تتكون فقط من مجتمعات أو غيرها من المشاركين نوى النطاق الواسع أو من كليهما . ذلك أن الأفراد والمجتمعات ، وكذلك البشرية ، ينبغي التعامل معهم من خلال إطار تحليلى واحد ومتربط ، وإن وجب تحاشى النزعة الاختزالية ، وخاصة أشكالها العملية والنفعية والمادية (١) . فالمجال الكونى ككل ، عبارة عن نظام اجتماعى ثقافى ، نتج من ضغط الثقافات الحضارية ، والمجتمعات القومية ، والحركات والمنظمات ضمن القومية وعبر القومية ، والمجتمعات الفرعية ، والجماعات الإثنية ، وأشباه الجماعات ضمن المجتمعية ، والأفراد وغيرها ، إلى حد أنه يفرض عليها قيودا بشكل كبير ، ولكنه يمكنها تمكينها متفاوتا . وبينما تمضى عملية العولة فى مسارها ، ثمة قيد مصاحب لذلك على تلك الكيانات كى تحدد هويتها فيما يتعلق بالظرف الإنسانى الكونى . يضاف إلى ذلك أن العولة تفرز كذلك مشاركين جدد و« ثقافات ثالثة » مثل الحركات الانتقالية والمنظمات القومية ، الموجهة سلبا أو إيجابا نحو الظرف الإنسانى الكونى . وحين أؤيد وجهة نظر كونية محددة ، فإن هذا لا يجبرنا على تفسير العولة من خلال كيانات عند مستوى معين ، كونيا كان أم نون كونى . ومن حيث المبدأ ، تتراوح أية نظرية

متعددة الأبعاد بين مستويات التحليل . ويحدث هذا تحديداً لدى اختيار القيود الكونية الجديدة ، وهموم الكيانات المجتمعية التي دأب علم الاجتماع على معالجتها .

أما الأمر الثانى ، فهو أنه من المهم كذلك تحاشى النزعة الاختزالية فى معالجة الأبعاد التحليلية لعملية العولة . ولذلك فإن ظهور مايسميه البعض بالنظام العالمى الحديث ، قد جرت مناقشته أما من الناحية السياسية أو الاجتماعية ، ولدى رغبة فى تجاوز النماذج البسيطة نسبيا الخاصة « الحكم العالمى » أو « الاقتصاد العالمى » ، بالإشارة إلى الديناميات المستقلة الخاصة بالثقافة الكونية والوضع الإشكالى الخاص بعامل الثقافة فى جزء كبير من نظرية الأنظمة العالمية الحالية (Wallerstein, 1990) . وسوف أحاول على وجه الخصوص إثبات أن التعددية الثقافية تمثل فى حد ذاتها ملمحا أساسيا من ملامح الظرف الكونى المعاصر ، وأن مفاهيم النظام العالمى ، بما فيها ربود الأفعال الرمزية نحو العولة والتأويلات الخاصة بها ، هى بذاتها عوامل مهمة فى تحديد مسارات تلك العملية نفسها .

وأخيرا ، فإن هدفا من أهدافى يتمثل فى إثارة ماقد يسمى « بمشكلة النظام الكونى » ، إضافة إلى مشكلة النظام الاجتماعى والمجتمعى القديمة ، وربما عوضا عنها . ولكن بدلا من تأكيد بنية النظام العالمى المتبلورة ، تظل النظرية الطوعية حساسة بالنسبة للتطورات الإمبيريقية ، وتؤكد بالتالى على عمليات العولة والمنافسة المستمرة الخاصة بالنظام الكونى وإحدى مرتكزاتى الأساسية هى أن ربود الأفعال المتباينة نحو العولة تؤثر على العملية ذاتها ، لدرجة أن اتجاه المجال الكونى نفسه ومربوده ، ومن ثم شكله ، ماتزال متاحة لأى إنسان .

أولاً : الحداثة - الموضوعات الراهنة والكلاسيكية :

إن موجات الاهتمام بسوسيولوجيا البنى الكونية والدولية والعمليات التي حدثت في الستينات ، كتلك التي عبرَ عنها لاجوس (Lagos, 1963) وجالتونج (Galtung, 1969) وهوروفيتس (Harowitz, 1966) ومور (Moore, 1966) وبتل وروبرتسون (Nettl and Robertsan, 1968) وفرانك (Frank, 1969) وبارسونز (Parsons, 1971) ، قد جرى تطويرها بصورة متنامية فيما يتعلق بموضوعات التنمية والتصنيع والتحديث التي اختبرت بشكل أوضح . وذكر كونيُو الستينيات أن مقارنة موضوع مسارات التغير المجتمعي في العالم الحديث وصفاته ودينامياته في سياقه المقارن وحده ، انطوى على إهمال غير واقعي بصورة كبيرة للقيود الكونية ، أو على الأقل بين المجتمعية . بعبارة أخرى ، كانت دراسة التحديث والتنمية وغيرهما تتم وكأنه ليست هناك علاقات بين المجتمعات ، ناهيك عن احتمال وجود ظرف كوني في حد ذاته وراء ظاهرة التفاعل المجتمعي .

إن تحليل التغير المجتمعي ، ويتوسع أكبر تحليل التغير الاجتماعي الثقافي بعامة ، الذي كان سائداً بشكل نموذجي في الخمسينيات والستينيات ، بدأ كنسخة مبتورة من صورة التغير الذي تبلور في فترة علم الاجتماع الكلاسيكي ما بين عامي ١٨٩٠ - ١٩٢٠ . وقد عمل علماء الاجتماع الغربيون في الخمسينيات والستينيات أساساً مع أنماط ثلاثة متتابعة للتغير : المجتمعات البدائية أو التقليدية ، والمجتمعات التي في سبيلها إلى التطور ، والمجتمعات المتطورة . وتلك الصورة ، سواء اعترف بذلك صراحة أم لا ، اتبعت إلى حد كبير صوراً جرى تفسيرها بتوسع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين . وعكست أنماط الخمسينيات والستينيات إلى حدٍّ ما تلك المفاهيم المشهورة ، مثل الانتقال من المجتمعات القائمة على المنزلة إلى تلك القائمة على التعاقد ، ومن المجتمعات التي يميزها التضامن الألي إلى تلك التي يميزها التضامن العضوي ، ومن

المجتمعات الإقطاعية إلى المجتمعات الرأسمالية ، ومن الجماعة المحلية إلى المجتمع العام ، كما فى أكثر المفاهيم التى يستشهد بها فى علم الاجتماع . وإذا كان مؤيدو تلك الأنماط القديمة قد تنازعوا فيما بينهم ، وكان نزاعا حادا فى كثير من الأحيان ، فهذا أمر لم تنعكس نتائجه انعكاساً واضحاً على السياق الحالى . فقد إشتراكوا جميعاً فى رأى القائل بأن تحولاً كبيراً قد حدث فى العالم الغربى عقب القرون الوسطى وأواخر القرن التاسع عشر (Polanyi, 1957) ، بغض النظر عن الديناميات والعوامل الاجتماعية الثقافية المحددة . وانصب إهتمامهم على الازدهار الكامل لشكل المجتمع الجديد خلال مايسمى بنهاية القرن ، وهو ما كان يعنى أن عددا وافرا من جوانب الشكل المجتمعى الجديد قد حظى بالاهتمام . وشملت تلك الجوانب بشكل أساس العديد من المشاكل المهمة فى تشكيل ذلك النمط الجديد من المجتمع ، وكان هناك تسليم تام بالمجتمع العام .

ورغم ضرورة الحذر من المبالغة بشأن هذه النقطة ، يمكن القول بأن سنوات ما بين الحرب العالمية الأولى والسنوات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية كانت بمثابة الفترة الفاصلة فى التفكير العلمى الاجتماعى (وأنماط التفكير الأكثر أيديولوجية المتصلة به) بالطريقة التى اقترحها المفكرون التقدميون فى القرن التاسع عشر وكتاب نهاية القرن أوائل القرن العشرين ، ولانبالغ إن قلنا إن الحرب الطويلة التى دامت من عام ١٩١٤ حتى عام ١٩٤٥ انطوت على صراع أيديولوجى حول مزايا تشخيصات الماضى والدلالات التى تولدت فى السجال بشأن التحول إلى الحداثة ، الذى بلغ ذروته للمرة الأولى خلال السنوات السابقة لعام ١٩١٤ . والنقطة ذات الأهمية الأكثر مباشرة ، هى أنه عند استئناف التفكير على نطاق عريض فى القرب (مع استخدام هذا المفهوم بمرونة) إبان الأربعينيات وأوائل الخمسينيات ، بشأن مسارات التغير المجتمعى طويل المدى ، كان إطار المرجعية أضيق إلى حد ما مما كان عليه قبل الفترة الفاصلة ، وإن اتسع من ناحية أخرى .

إن إحياء الاهتمام بتمول المجتمعات واسع المدى فى الأربعينيات ، وأوائل الخمسينيات بالأخص ، كان فى معظمه داخل قالب من الاهتمام يدور حول الظرف الخاص بما أصبح يعرف بشكل جلى منذ منتصف الخمسينيات ومابعده بالعالم الثالث . وكان الاهتمام بالتحول المجتمعى فى تلك السنوات ، يركز اهتمامه بالأخص على الأمور الاقتصادية ومايتصل بنوعية الحياة * من أمور ملموسة نسبيا (مثل التعليم والصحة البدنية) (٢) . وكان مركز اهتمامه أضيق من نظيره الكلاسيكى ، حيث كان الثانى مهما ما بنفس القدر ، إن لم يكن أكثر ، بقضايا متسعة مثل أنماط الوجود الفردى ، وأشكال التضامن الاجتماعى الجديدة ، ودرجة أهمية الحياة الحديثة ، وميزات التفاعل الاجتماعى فى الشكل الجديد للمجتمع . بعبارة أخرى ، بينما كان إهتمام نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالتحول العظيم ، وراءه إعتبرات خاصة بانتهاء أساليب الحياة « الأوروبية القديمة » ، وما خبأه المستقبل للمجتمعات الأوروبية فى هذا الشأن ، فإن الاهتمام بالتحول المجتمعى الذى تبلور فى الخمسينيات لم يمس تلك القضايا . وإذا مسّها لى سبب من الأسباب ، فقد كان ذلك يتعلق بكيفية الاضطرار إلى تقليص الصلات الأساسية الخاصة بأشكال المجتمع والثقافة تقليصا حادا وإشكاليا ، كى يمكن لمجتمعات العالم الثالث أن « تمارس التحديث » بسبل

(*) تعنى نوعية الحياة أسلوب أو شكل نشاط الناس وأوضاعهم ، والتى تتكون طبقا للظروف التاريخية الملموسة ، سواء من ناحية ماتوفره هذه الظروف لنشاط الأفراد وأوضاعهم ، أو من ناحية مدى استغلال هذه الظروف . ونوعية الحياة بهذا المعنى أقرب لأن تمثل البعد البشرى للنظام الاجتماعى ، فهى تتيج مقارنة مختلف أوضاع فئات المجتمع ، وتكشف عما بينها من تمايزات . لهذا فهى مفهوم معقد ، لأنها ترسم صيغ نشاطهم الحيوى ، كحصيلة للتفاعل بين ظروف الحياة العيانية وبين فعالية الفرد المتكونة فى هذه الظروف . ويشكل الفهم العلمى لنوعية الحياة وسجل تطورها معلما من المعالم التى يتم الاسترشاد بها فى وضع البرامج الاقتصادية الاجتماعية البعيدة المدى وفى التخطيط الاجتماعى . وعادة مايوجه النقد لنظريات نوعية الحياة ، التى يذهب أنصارها إلى أنه يمكن التوصل إلى تحسين ظروف الناس ، وبعبارة أدق لظروف أفراد معزولين . انطلاقا من فعاليتهم فحسب ، نون ربطها بطبيعة النظام الاجتماعى القائم .

أشبه بتلك التي يفترض أن المجتمعات « الأكثر نموا » اتبعتها في الماضي (Geertz, 1963) . وكان قدر أقل نسبيا من الاهتمام يعطى في ذلك الوقت للمشاكل الكلاسيكية الأقدم التي طرحتها منظومة المفاهيم التي تركزت على المجتمع العام ، حيث كان الاستثناء الوحيد ، الواضح بعض الشيء ، هم هؤلاء الذين كانوا يروجون لإحياء الاهتمامات التي عبر عنها في الثلاثينيات أعضاء مدرسة فرانكفورت * ، (وكان هذا لا يتم في ذلك الوقت إلا في مركز اهتمام شديد في غربيته) وعلى نقيض بعض الصور المعروفة بشكل أفضل ، الخاصة بالتحول العظيم التي أنتجت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وإن لم تكن جميعها ، فإن التحليلات التي تركزت على العالم الثالث ، وتطورت تطورا سريعا في الخمسينيات ، وظلت جليلة حتى السبعينيات على أقل تقدير ، كانت تميل إلى

(*) يمكن الحديث حول بداية المشروع العلمي لمدرسة فرانكفورت من نشأة معهد البحوث الاجتماعية ، الذي مارس نشاطه بهذه المدينة بداية عام ١٩٢٢ ، وافتتح رسميا منتصف العام التالي ، بغرض تنظيم الجهود البحثية الغربية ، وتعميق دراسة بعض الموضوعات والقضايا الاجتماعية والسياسية ، وضم في جيله الأول : كارل جرونبرج K. Grenberg ، وماكس هوركايمر M. Horkheimer . وأريك فروم E. Fromm ، وهيرت ماركيز H. Marcuse ، وتيودور أدورنو Th. Adorno . ومع استيلاء هتلر على الحكم في ألمانيا ، أغلق المعهد ، وغادر أعضاؤه ، ومعظمهم من اليهود ، إلى بعض العواصم الأوروبية ، ليستقروا في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة ، ليعود المعهد مرة أخرى عام ١٩٥١ إلى موقعه الأصلي في مدينة فرانكفورت ، ويشهد عام ١٩٦٠ حله ونهايته . وقد وجدت هذه المدرسة نفسها تضطلع بمهمة أساسية ، هي الرغبة في صوغ أساس لنظرية وممارسة أكثر قدرة وفاعلية على تفسير الظروف التاريخية المستجدة والتعامل معها ، بواسطة ممارسة من النقد السلبي يتجاوز أفكار كانط التي ساهمت في تأسيس العقلانية الحديثة ، وأفكار الماركسية الأرثوذكسية التي استبعدت الذات الإنسانية من حساباتها ، وهو مادعا منظرها الأول هوركايمر إلى اقتراح مهام أربع أساسية لها ، هي : الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها ، وتأسيس فهم جدلي للذات الإنسانية لا يتوقف عند وصف الصيرورة التاريخية للحاضر فحسب ، بل ويقوم أيضا على ادراك قوتها الحقيقية المتمولة ، وأن تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية وسعى الفئات المقهورة في تنظيم علاقات للإنتاج . أما المهمة الأخيرة ، فتكمن في التصدي لمختلف الأشكال اللاعقلانية التي حاولت المصالح الطبقية السائدة أن تلبسها للعقل ، في حين أنها ليست سوى أدوات لإستخدام العقل في تدعيم النظم الاجتماعية القائمة .

ادراج شكل ثالث للمجتمع يعد انتقاليا بين نمطين متقاطعين . ويمكن إضافة أنه في مثل تلك التحليلات كانت جوانب الجماعة المحلية الخاصة بالنمط الأقل تطورا ينظر إليها على أنها إشكالية في التطور نحو مجتمع أكثر شبها بالمجتمع العام .

ولكن العمل الخاص بـ « التحديث والتنمية » كان في إحدى جوانبه أوسع من ناحية التوجه ، أو شجع على الأقل الآراء التي أصبحت أكثر اتساعا من الاهتمامات المباشرة لعلماء الاجتماع الكلاسيكيين ، أى في مراكز اهتمامه شبه الكونية ، إلا أنني سلمت بصحة بعض الفرص الكونية في عمل علماء الاجتماع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين .

وكان الشق الأكبر من الاهتمام بالحدثة (أو بصورة مختلفة بعض الشيء ، ولكنها ماتزال المهمة ، النزعة الحدثية) لم يجر تنسيقها تحليليا مع ظاهرة « الكونية » . وقليلون ممن اهتموا ببلورة الكرة الأرضية كمكان واحد ، أو العالم بأسره كنظام إجتماعى ثقافى ، قد عبروا تعبيراً واضحاً عن الاهتمام بأنواع الموضوع الذى عبر عنه بصراحة في البداية ككتاب نهاية القرن ، واستمر أكثر وضوحاً في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وما بعدها . (٣) من ناحية أخرى ، درس عدد قليل ممن اهتموا بالتراث الذى وضعه علماء الاجتماع الكلاسيكيون ملامح الحدثة « العميقة » بطريقة كونية منظمة . وعالج برجر كلا من الحدثة بالمعنى الكلاسيكى والتحديث بمعناه الأكثر عصرية . وأكد بحساسية ، خاصة الأبعاد الرمزية للتجربة الحديثة ، ثمن الحدثة والتحديث في صور « التشرد » و« الضحية » . ومع ذلك فإن برجر لايتعامل مع الظرف الكونى بهذه الطريقة بأى حال ، ولاحتى في عمله الأخير . وهو يبالغ في تأكيده على ثمن الحدثة وماتحدثه من إستياء ، أى جانب التراث الكلاسيكى الذى ينتقد الجماعة انتقادا شديدا (Berger, 1974 . Berger et al . 1973) . ويتعامل هابرماس كذلك مع كل من الموضوعات الكلاسيكية والظرف الاجتماعى الثقافى المعاصر .

والهدف الظاهر لإعادة تركيبه للنظريات الكلاسيكية ونقدها وتوسيعها ، هو تقديم أكثر شمولاً لسيطرة العوالم الحياتية المهمة ، عن طريق عمل الأنظمة العقلنة بطريقة نفعية في المجتمعات الرأسمالية (Habermas, 1974 , 1981) . ومع أن نظرية هابرماس الخاصة بالعقلانية ليست بالتأكيد نقداً رومانسياً للاستياء من الحداثة الرأسمالية ، فإن معالجته للعالم الحياتي في مقابل عمل النظام يعتبر نقداً من جانب واحد لمنجزات المجتمعات الحديثة ، ويوجد على الأقل احتمال معادلته بهجوم ذي توجه محلي على النمط المجتمعي للمجتمع . إلى جانب ذلك ، أتفق مع ليوتار (Lyotard, 1984) إلى حد أن الإجماع الذي تخيله هابرماس قد يصعب تحقيقه في ضوء التمييز الحديث للمجالات الحياتية والألعاب اللغوية ، وهي نقطة سوف يتم تعزيزها فيما بعد ، عند مناقشة التعددية الثقافية الكونية .

ومع ذلك ، فإن الملمح الذي قد يعتبر أهم ملامح التاريخ الحديث ، أي « خلق نظام » عالمي ، لقي عناية كبيرة من ناحية واقعة الاقتصادى أو السياسى الصعب ، فى حين أهمل الاهتمام بملاحظة بعض الموضوعات المحورية التى قامت بدور فى مولد علم الاجتماع الحديث (Robertson, 1977 , 1983) وحتى فى ظل هذه النتيجة ، هناك للأسف استثناءات (٤) . وأكثر هذه الاستثناءات ملاحظة فى السياق الحالى ، تنبع من السجال الذى نشأ فى إطار نظرية الأنظمة العالمية التى تركز على فالرشتاين .

ثانياً فالرشتاين وما بعده :

ينبغى الإشارة مرة أخرى إلى أن تطور عمل فالرشتاين ، الذى تركز فى البداية على التحديث بالمعنى الأكثر تقليدية (Hopkins and Wallerstein, 1967) يتناسب مع الاتجاه الذى وصفته قبلاً بأن له توجه كونى بشكل بارز ، يظهر فى خطاب التحديث المجتمعي . ومع أن العديد من علماء الاجتماع كانوا قد أوجحوا اهتماماً بالتحليل الكونى فى الستينيات ، فإن عمل فالرشتاين فى السبعينيات

وأوائل الثمانينيات ساهم مساهمة بارزة في التحول الكوني في النظرية السوسيولوجية .
وكما أشار النقاد ، فإننا نجد في معظم كتاباته أن منطق تأويلاته نفعى ، حيث
إن أنوار الوحدات في النظام تفسر عملها الفعلى ، كما أن عوامل التأويلية مادية
وموضوعية في أغلبها ، حتى حين يتصل الأمر بتأويل عدم التوازن والصراع
والتنوع والتواصل الثقافيين ، حتى وقت قريب على الأقل (ه) . وأعمال الوحدات
الجمعية على الساحة الكونية يتم تأويلها عموما تبعا لمعرفتها بالموقف وبوسائلها
وإهتماماتها المعينة ، وقدرتها التفاضلية على انتهاز الفرص المتنوعة ، وهو في
الواقع منهج نفعى حسب ما يورد برجسن (Bergesen, 1980) .

وطبيعى أن يزعم فالرشتاين أن هذا النمط من التحليل مطلوب لعمل النظام
العالمى الحديث نفسه ، على اعتبار أن هذا النظام تحركه في المقام الأول
العمليات الاقتصادية (Robertson, 1985) . ويمكن الحديث بإفاضة حول هذه
المقولة ، كما أن القليل من النقد الموسع لعمل فالرشتاين قد فعل في هذا الصدد
أكثر من التأكيد بطريقة مقبولة تماما من الناحية الشككية على أنه قد أعطى
الدولة ، أو بتحديد أكثر العلاقات بين الدول ، أو الدولية نفسها استقلالا غير
كاف (٦) . وعلى كل ، فإنه حتى إذا كان علينا أن نتفق بشأن الأهمية المحركة
الخاصة بالاقتصاد في تشكيل العالم الحديث ، فإن ذلك لا يؤدي في حد ذاته إلى
النتيجة البسيطة التي تقول إن « الثقافة » ظاهرة مصاحبة ، مما يعد عودة من جديد
إلى المشكلة الرئيسية ، وسجل فالرشتاين فيما يتصل بتلك المسألة المركزية ليس
غير واضح تماما . فقد بين بجلاء منذ زمن بعيد أنه ينبغي النظر إلى « الثقافة »
على أنها ظاهرة مصاحبة ، ومع ذلك ، فقد خصص أجزاء مهمة من أعماله
لمقاربة الشئون الثقافية ، وخاصة الدينية منها (Wallerstein, 1974 , 1980) ،
وأقر في واقع الأمر بأهمية التنوع الثقافى ، باعتباره جزءا من تعريفه المبدئى
للنظام العالمى الحديث (Wallerstein, 1974 a) ، وجانبا إمبيريقيا من جوانب
النظام العالمى العام (Wallerstein, 1979) .

غير أن تناول الصريح للثقافة ، باعتبارها ظاهرة مصاحبة ، انطوى ضمن أشياء أخرى على مراقبة حقيقية أن موضوعة الاقتصاد ، وخاصة في العالم الغربي منذ نهايات القرن الثامن عشر تقريبا حتى نهايات القرن التاسع عشر ، كانت تصاحبها محاولات شبه دينية (وكذلك محاولات دينية صريحة) لإعطائها معنى . ومن بين البنى الأكثر أهمية ضمن هذه البنى الرمزية ، كانت الاشتراكية الاقتصادية ، والكوميونالية التقليدية (كما يتضح في أعمال فرانسوا بوريكو F. Bourricaud * وبارسونز وبومون وسيدمان وروبرتسون (Bourricaud, 1981 . Parsons, 1979. Dumont, 1977. Seidman, 1983.) Robertson, 1982) والإيحاء بأن كل من هذه التوجهات المتضاربة كان أو أصبح منذ ذلك الوقت أو الأثنين معا ، ظاهرة مصاحبة ، يعنى بكلمات مهذبة التقليل من أهميتها . وتحديدا ، فإنه من التضييل الإيحاء بأن ربود الأفعال تجاه إعطاء الإستقلال للاقتصاد والتأويلات الثقافية الخاصة به يعنى اعتبارها ظاهرة مصاحبة .

كل هذا يوحى بأن نترك جانبا ، فى الوقت الحالى ، مسألة الدرجة التى مضى بها صبح العالم إقتصاديا بدون « توجيه ثقافى » ، وإذا اقترضنا أن بإمكاننا الحديث عن البنى الرمزية المختلفة ، المرتبطة بمنظومة المعانى المتعددة ، التى تعزى إلى « تحرير » قوة العامل الإقتصادى الكونية المتزايدة والاعتراف بها ، فإن أكثر الحاجات إلحاحا الآن هى معالجة الظرف الإنسانى المعاصر معالجة منظمة بطريقة مشابهة (Robertson , 1982) . بعبارة أخرى ، فإن موضوعة الكونية ، وليس فقط الاقتصاد الكونى ، هى فى الوقت الراهن موضوع البنى الرمزية ، وطبقا للمؤلفين الكلاسيكيين ، فكما أن تحليل الحداثة تطلب إيلاء اهتمام شديد

(*) أستاذ لعلم الاجتماع بجامعة باريس . له عديد من المؤلفات منها : « الفردية المؤسسية عام ١٩٧٧ ، و « الترقيع الأيديولوجى » عام ١٩٨٠ ، و « سوسيولوجيا تالكوث بارسونز » عام ١٩٨١ ، و « المعجم النقدى لعلم الاجتماع » بالإشتراك عام ٩١٨٤ .

للأنماط الثقافية الخاصة بمعالجة المجتمع المحلى الناشئ ، فإن الرأى متعدد الأبعاد بشأن الحداثة الكونية ينبغى أن يشمل إعطاء إهتمام بارز للأنماط الرمزية الخاصة بمعالجة المجال الكونى الناشئ نشوءاً سريعاً ، والواقع أن أحد اتجاهات المناقشة الحالية الرئيسية يكمن فى الفرضية التى تذهب إلى أن مشكلة الحداثة ألحقت بمشكلة الكونية ، التى تشملها بشكل ما . ذلك أن كثيراً من موضوعات الحداثة الخاصة بها – مثل تشظى العوالم الحياتية ، والتمييز البنائى ، والنسبية المعرفية والأخلاقية ، وتوسيع المجال التجريبي ، وسرعة التجلى والخفاء – قد تفاقم خلال عملية العولة ، فى حين أضيف إليها خطر زوال الأنواع بصورة كبيرة (٧) .

إن منهج قالرشتاين الوظيفى النفعى ، مهما كانت مزاياه فيما يتعلق بتبرير عمليات بعينها ، قد أسفر عن بعض العضلات فى نظرية الأنظمة العالمية التى لابد أنها تتعلق بصورة خاصة بالقضايا التى أثرت للتو . فعلى سبيل المثال ، أصبح قالرشتاين فى المقالات التى كتبها فى السبعينيات (عام ١٩٧٩ على سبيل المثال) واعياً بالتوترات فيما بين الجوانب الذاتية والموضوعية الخاصة بالنظام العالمى ، كما فى حالة الجماعات التى تنتسب مكانتها فى مواجهة الطبقة . وكانت الأبعاد الكلية ينظر إليها على أنها فى صراع مع الأبعاد الأشد خصوصية ، كما فى حالة الطبقات ذات التوجه الاقتصادى نحو النظام العالمى والتوجه السياسى نحو دول بعينها ، أو فى التوتر بين الحركات الاجتماعية والقومية . ومثل هذه الشروخ وغيرها فى الإطار الموضوعى الوظيفى الخاص والعالمى العام ، قد أدت بشكل متزايد إلى ظهور الإهتمام بمسائل « الظاهرة المصاحبة » فى حد ذاتها . والجدل الدائر بشأن مشكلة دور الدول الاجتماعية أو وظيفتها فى النظام (العالمى الرأسمالى) ، وقضية إحتتمالات نجاح النظام الاشتراكى العالمى وسبل الوصول إليه التى ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً ، يعد واحداً من التجليات المهمة (Chase-Dunn , 1983 , 1989) وهناك كذلك الاتجاه القوى بين «التعديليين» فى معسكر الأنظمة العالمية ، وخاصة ماير (Meyer, 1980) ، للتأكيد على الجوانب السياسية والثقافية الخاصة

بالنظام العالمى (Meyer and Hannan, 1979 . Bergesen , 1980) . وتتبع ذلك التعديلية من هذه الناحية تباعدا كبيرا عن كل من الاتجاهين النفعى والذاتى المادى فى نظرية فالرشتاين فى إتجاه نظرية النظام العالمى الطوعية .

والأمر الأكثر أهمية ، هو أنه فى هذا السياق لاتهم الدرجة التى نجد عندها أن فالرشتاين نفسه يتحول مؤخرا عن الحتمية والمادية فى اتجاه الطوعية والمثالية . ونجده على وجه الخصوص يتحدث عن «المقدمات الميتافيزيقية» ، التى يؤكد هو أنها قامت بدور مهم فى بلورة النظام العالمى الحديث ، والدرجة التى تقوم عندها الطوعية الاشتراكية بدور فى تحوله (Wallerstein, 1982 a , 1982 b , 1983 a) ، وكذلك عن التحديات التى تواجه تلك المقدمات من جانب نهضة حضارات أخرى (Wallerstein , 1982 b) . ونجد من الناحية التحليلية ، أن التحول يتشابه فى الاتجاه ذى الأبعاد الأكثر تعددية ، مع التحول الذى حدث عموما فى الفترة الكلاسيكية ، بشأن تحليل مانسميه الآن من الناحية ضمن المجتمعية بالمجتمع العام بأكثر مما عناها تونيز ، وإن لم يكن على نفس القدر من التنقيح . وعلى سبيل المثال ، سعى كل من فيبر (Weber , 1978) وزيميل (Simmel , 1978) إلى استخدام المفهوم الأخير (المجتمع العام) لاكتشاف الافتراضات التى يكون أساس الاقتصاد النقدى .

وقد أصبحت هذه « المقدمات الميتافيزيقية » أمرا مهما لأنه ، طبقا لما يقوله فالرشتاين ، فإنه حتى الحركات شبه العامة ، أى تلك التى تتحرك عكس منطق النظام الرأسمالى العالمى ، بما فى ذلك المجتمعات الكاملة ومجموعات المجتمعات ، تخضع رغم ذلك للافتراضات الأساسية بشأن النظام العالمى ، وإن كان ذلك يحدث بشكل متزايد (٨) وبطرق تعيد بقوة إلى الأذهان ذلك السجال السابق والمستمر بين الماركسيين بشأن درجة إستقلال « العامل الثقافى » ، يبدو أن فالرشتاين لديه الاستعداد الآن كى يوافق على أن كل العوامل على الساحة الكونية «تتخللها المقدمات الميتافيزيقية» (Wallerstein , 1983 a)

أو «الأساطير المؤثرة» (Wallerstein , 1983 b) الخاصة بالعامل الثقافى .
وبتحديد أكثر ، هناك ثلاث حطبات رئيسية للصراع من وجهة نظر
الفعالية العالمية العامة : الاقتصادية والسياسية والثقافية . ويرى
فالرشتاين أن الحطبتين الثانية والثالثة من هذه الحطبات فى حالة اضطراب
استثنائى ، وسوف يزيد ما هى عليه من اضطراب خلال الثلاثين أو الخمسين
سنة المقبلة (Wallerstein , 1985) .

وبذلك أصبحت الثقافة أمرا مهما فى نظرية الأنظمة العالمية . والواقع أننا
نقترب من النقطة التى أصبح عندها احتواء الثقافة كمتغير نقدى ، جزءاً مقبولا
من تنظيم النظام العالمى . وكون الأمر كذلك لا يمكن رؤيته فقط فى كتابات
فالرشتاين الأخيرة ، ولكن كذلك فى كتابات التعديليين إلا أن هذا الاعتراف
لا يضمن فى حد ذاته الاندماج المنظم . واهتمام فالرشتاين بالثقافة يعد منحرفا
فى اتجاه ماركسى معيارى بعض الشئ ، وهو ما يعنى أن الثقافة تبدو وكأنها
عائق أيديولوجى . وسواء اتخذ تحليل النظام العالمى شكل المقدمات الميتافيزيقية
أم الأساطير المنظمة ، فهو يهتم بطرق قيام المفاهيم الثقافية الخاصة بالنظام
العالمى فى حد ذاته بدور الحواجز التحليلية أو الإمبيريقية ، بالنسبة للتطور
السريع الخاص بالحركات المناوئة (التى سعت إلى تسريع تعاظم تناقضات
النظام العالمى وإبطال كيانه العالمى القائم) . من وجهة النظر هذه ، نجد أن
المشكلة الثقافية الأساسية هى استمرار بقاء الرأسمالية العالمية ، أو بالأحرى
قوتها المتنامية ، بينما يجب أن تظل قوة العديد من أشكال المقاومة الثقافية
ومحتواها مثيرة للحيرة فى نهاية الأمر . ويبدو أن الحقيقة التى تذهب إلى أن
فالرشتاين يرى فى ربود الأفعال القريبة مصادر معارضة محتملة للأصول
الثقافية الخاصة بالمجتمعات الأساسية ، لاتتبع إلا من مأزق خلقته بطريقة عنيدة
نظرية بدأت برؤية الثقافة على أنها عائق أمام انهيار نظام أشار منطقه « الحقيقى »
إلى موته الحتمى (Wallerstein , 1984 b) .

إلا أنه حتى من وجهة النظر الماركسية هذه (رغم أن مشكلة استمرار بقاء
الرأسمالية لا يجب التعامل معها بالطرق الماركسية) لابد بالتأكيد أن تكون هناك
مشاكل بخلاف تلك التي تركز على فشل الحركات المناوئة (تلك الحركات التي
يصفها فالرشتاين بأنها على (الجانب الأيمن من التاريخ) في التخلص من
قيودها الثقافية . ولابد أن الأمر يستحق دراسة سلسلة من الاحتمالات الثقافية .
ولو من وجهة نظر فالرشتاين . وإذا استحضرننا تأويل بارسونز البنيوي الكبير
لفكرة توماس Thomas الخاصة بتعريف الموقف ، فإن هذا على وجه التحديد
هو الموضع الذي تحتل فيه تعريفات الموقف الكوني الحقيقية الصدارة من
الناحية التحليلية .

ثالثا : الجوانب الثقافية للنظام الكوني :

إن اعتراف فالرشتاين بأهمية المقدمات والحركات الثقافية ، يقودنا إلى
المسألة الخاصة بأي تعريفات الموقف الكوني ينبغي توقيعتها ، على فرض أن
النظام الكوني ما زال في سبيله إلى التبلور . وإذا شئت الحركات المناوئة
هجومًا على النظام العالمي في إطار قيود المقدمات التقليدية ، فإننا في هذه
الحالة مضطرون إلى البحث عن مقدمات بديلة محتملة ، وإلا فإنها سوف تظل
ضحية من الناحية المعرفية للمقدمات التقليدية ، إن جاز هذا القول ، كما هي
الآن حسبما يراه فالرشتاين . وقياسًا على التراث الكلاسيكي ، الذي أظهر
مفهوم المجتمع العام على أنه أكثر من « قفص حديدى » ، ويشكل خاص بسبب
التأويلات الرمزية المهمة المتنوعة للنظام الاجتماعي الثقافي الناشئ ، أرى أن
العولة تنطوي على بلورة كل من المقدمات السائدة نسبيًا والمقدمات البديلة التي
تهتم على وجه الخصوص بما هو عليه العالم وما ينبغي أن يكونه ، وهي نفسها
تؤثر على مسارات العولة .

ومع ذلك ، أرى أن البحث عن مقدمات بديلة لا يمكن قصرها ، حتى فى رأى فالرشتاين ، على البحث عن مجموعة « صحيحة » واحدة من المقدمات . لماذا يكون الأمر كذلك ؟ أولا ، بسبب الشك الكبير فى إمكان إظهار أن مجموعة واحدة من المقدمات حافظت على العملية الامبيريقية الخاصة بتوسيع المجال الكونى . وقد أوضحت بالفعل أهمية دراسة التأويلات الثقافية المختلفة الخاصة بالظرف الكونى الحديث . وفى هذه النقطة ، ينبغى أنؤكد تأكيدا خاصا على حقيقة أن عبارات فالرشتاين الموجزة بشأن مقدمات ، أو أساطير ، النظام العالمى اقتصررت على أصوليات الدول الأساسية فى النظام العالمى ، واستسلام تلك المقدمات الإسلامية أو الهندوسية بكل بساطة للمقدمات الأساسية على مرّ القرون ، إلى حد عدم قيامها فى الواقع بأى دور فى البيئة الثقافية الخاصة بالنظام العالمى الحديث ، هو فى ظاهرة شق غير مقبول من المقولة . بعبارة أخرى ، فإن توسع النظام العالمى من الناحيتين الاقتصادية والسياسية لم ينطو فى إحدى العلاقات المتماثلة على توسيع الثقافة العالمية إلى الحد الذى يتفق عليه كل المشاركون على المساحة الكونية فى نفس المقدمات (وهذه فى واقع الأمر الأمر حقيقة بدهية تؤثر على كل فئات التفسير الكونى الحديث) .

والأمر الثانى ، هو أنى ألفت الانتباه إلى حقيقة أن الموضوع الرئيسى لأحد أشكال « التعديلية » ، هو عدم إمكان تفسير الإحالة الأساسية لتطور الرأسمالية العالمية فى حد ذاتها لانتشار الدول القوية ذات السيادة الرسمية فى العالم الحديث . إن انتشار الدول القومية ، المتشابهة فى كثير من الأمور ، فى القرن العشرين ، لابد من تفسيره فى هذا الإطار بالرجوع إلى بلورة الثقافة السياسية الكونية . إلا أنه عقب تلك الفكرة ينبغى التنويه بالكثير مما يوحى بأن تطور الدولة الحديثة اقتضى كذلك « تأميم الثقافة » ، بمعنى أن الدولة الحديثة تكون مستحيلة نون أن تصبح مشاركة بشكل بارز فى إنتاج « الثقافة العليا » الضرورية ليس فقط لتكفل الدولة بشئونها الإدارية الداخلية (Gellner , 1983) ، بل لكى تعالج كذلك « مشاكل الهوية » . وبهذا لاتكفى الإشارة إلى الطرق التى فرض بها النظام

العالمى على المجتمعات المشاركة فيه على إمتداد الخطوط « المقبولة » الخاصة بإمتلاك أجهزة دولة متجانسة نسبيا . وعلى المرء أن يخطو خطوة مهمة للأمام ، ويدرس إمكانية تسهيل الظرف الكونى الحديث لانتشار التعريفات المجتمعية (وغيرها) ، الخاصة بالوضع الكونى ، الذى يعنى كذلك المضى أبعد كثيرا من رأى فالرشتاين الذى تمسك به طويلا ، وهو أن النظام العالمى الحديث يتميز بالتنوع الثقافى . وربما نرى مثل تلك التعريفات المتضاربة على أنها نظائر ثقافية للاستراتيجيات التجارية فى المجال الاقتصادى (Wallerstein, 1982 a) ، حيث إن أى نظام عالمى يتضمن وحدات منظمة تنظيما سياسيا ومستقلة إستقلا نسبيا ، يحث على تنمية استراتيجيات الحماية الثقافية ، أو حتى يفقدى ذلك ، فى صورة محاولات لإغلاق الثقافة القومية فى وجه التأثيرات والدعاوى الخارجية فى الحلبة الكونية ، وهو ما قد يبدو «أصوليا» على أقل تقدير . بل إنه قد يبدو أن البحث عن الهوية القومية (التى كانت تعتبر إلى حد كبير فى نظرية فالرشتاين ، على الأقل حتى وقت قريب ، نظرية مصاحبة فيما يتعلق بالوضع فى الاقتصاد العالمى) يشجع على الصراعات داخل المجتمعات ، لأن الأهمية المتزايدة لمشكلة النظام المجتمعى فيما يتصل بالنظام الكونى تعنى بشكل آلى تقريبا أن الحركات السياسية الأيديولوجية والدينية تنشأ بالرجوع إلى قضية تعريف المجتمعات التى تربطها علاقة بسائر العالم والظرف الكونى ككل . وينطبق هذا بالأخص على عدد من الحركات السياسية الدينية الأصولية التى أصبحت فعالة وظاهرة للعيان فى أنحاء العالم .

وقوتنوف Wuthnow واحد من ضمن علماء اجتماع اهتموا إهتماما منظما بالتعريفات المتضاربة الخاصة بالموقف الكونى (Nettl and Robertson, 1968) ، ومثال ذلك تأويل الحركات شبه الإصلاحية على أنها محاولات من جانب مناطق هامشية نسبيا فى النظام العالمى ، لتحدى الافتراضات المقدسة فى النظام العالمى السائد وتقديم وجهة نظر جديدة للواقع المطلق ، ملائمة من الناحية

الكونية (Wuthnow, 1980 , 64) . ونجد فى عمل فوثنوف أن العلاقة المتبادلة بين الحركات الثقافية وديناميات الاقتصاد العالمى ، مثال ذلك العلاقة المتبادلة بين التطورات الثقافية وأنماط التوسع ، وبين الاستقطاب وإعادة التكامل ، قد تكون أشد مما يجب (Wuthnow, 1978 , 1980 , 1983) . غير أنه بتوضيحه لأهمية التطورات الثقافية نفسها ، ومن خلال التأكيد على التنوع الثقافى باعتباره ملمحا أساسيا من ملامح النظام العالمى بمعناه الواسع ، يتحرك عمله فى اتجاه تعددية الأبعاد التى أذاع عنها هنا .

أما الأمر الثالث ، ويصدر من النقطتين اللتين عرضتهما قبلا ، فهو أن المجال الكونى شديد التعددية ، من حيث إن هناك إنتشاراً للتعريفات الحضارية والقارية والإقليمية والمجتمعية وغيرها من التعريفات الخاصة بالظرف الكونى الإنسانى ، وكذلك عدد لا بأس به من الهويات التى تشكلت فى تلك الأوجه دون الرجوع مباشرة إلى الوضع الكونى . غير أن التعددية المكتملة الأبعاد لابد لها أن تتمحور حول التعميم الكونى لقيمة التنوع الثقافى ، مع الرجوع بشكل خاص إلى الفكرة التى تقول إن مثل هذا التنوع فى حد ذاته مفيد لكل من النظام والوحدات داخله ، إلى جانب الاشتمال على عناصر ذات ثقافة كونية مشتركة ، يمكن من خلالها أن يكون هناك حد أدنى من الاتصال بين تعدد الكيانات . غير أن هذه التعددية القصوى لاتسود من الناحية الكونية . والتنوع الثقافى « المحض » يمكن رؤيته على أنه نظير للنزعة التجارية النفعية الكونية المحضة . ووجهة النظر متعددة الأبعاد ، وغير المثالية ، الخاصة بالعولة توحى بأن أى نظام كونى يمكن تطبيقه لايتطلب التعميم الفعلى لشرعية التنوع وشرعية الأصوليات المتضاربة .

وفى المحاولة التى قام بها فالرشتاين لتقديم مجموعة من الأصوليات للنظام العالمى ، وهى المحاولة التى قلت من قبل إنها إشكالية إلى حد ما ، ذكر ، متبعا ماقاله بريجوجين Prigogine ، عن أن عدم التوازن وليس التوازن هو مصدر

النظام فى أغلب الأحيان . والنقطة التى يسعى فالرشتاين إلى توضيحها فى هذا الصدد ليست جلية تماما ، إلا أنه يبدو بصورة عامة أن معارضته لشكل النظام العالمى السائد تجعله يرغب فى أن يوضح أن الكثير من نشاط الحركات المناوئة ، تساهم مساهمة فعلية فى الحفاظ على النظام العالمى الحالى ، الذى تعتبر الحركة الاشتراكية نموذجه الرئيس ، حين تستولى على سلطة الدولة ومن ثم تدير المجتمع الملائم على أنه عضو منتظم فى النظام . وبذلك فإنه بسبب كل مآلديها من نوايا وأغراض ، تخلق الحركات التفتيتية عدم توازن يساهم بذاته فى النظام . وبينما لاؤكد هنا ولو للحظة أن الحركات « المناوئة » هى وحدها التى تخلق النظام العالمى ، فإننى أميل إلى الاتفاق مع فالرشتاين على أن هذه الحركات غالبا ماتساهم فى النظام العالمى ، رغم أن ما يبدو غائبا عما قاله يعد اعترافا بأهمية الحركات الموجهة توجيهها مباشراً لاغير مباشر نحو الظرف الكونى . ومن بين تلك الحركات : الحركة المناوئة للكونية داخل الأصولية * الأمريكية وكنيسة التوحيد وحركة الخضر ، وبعض فروع حركة لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ، وبعض الاتجاهات داخل الإسلام المتشدد .

(*) الأصولية مفهوم معرفى للوجود ، تكون فيه الأصول هى المبادئ أو العلل أو العناصر الأولى ، وهى قواعد التعريف والجدل الذى يحكم تجمع العناصر والعلل وتصريفها . وهى بهذا المعنى تفسر حركة الجماعة البشرية فى التاريخ فى إطار انتسابها إلى مايسمى بأصول العهد الدهرى المقدس ، التى هى تعاليم ميثاق الخلافة الأرضية بأبعاده الرأسية اللاهوتية « التوحيد » ، والأفقية الناسوتية « العدل » ، وهو مايتجلى فى حركة التفاضل بين الأمم والجماعات من أجل تحقيق وإتمام هذا العهد ، عبر أشكال وأنواع العلوم والتنظيمات الحضارية .

وعليه تكون العقيدة المذهبية أصولية وليست الأصولية : فهى أصولية على وجه الصفة والانتساب إلى حد الأصول والفروع ، مثل غيرها من القصائد والمذاهب ، وليست الأصولية بمعنى المذهب الذى يحصر كل الأصول فى فصوله ويغلق عليه أبوابه ، بما يشى أن الترويج الجارى لهذا المفهوم ، والذى يربطه بالحركات والتنظيمات والمذاهب السياسية الدينية المحافظة والعقلانية الحذرة والمعتدلة ، والحركات والتنظيمات الثورية والمتطرفة ، ومايبعده عن دلالاته كتأسيس علمى وإقامة حضارية .

والمشكلة الرئيسية هنا هي أنه بينما يرغب قالرشتاين في إسقاط الأصوليات الاجتماعية العلمية والفلسفية السائدة بشأن العالم ككل ، مثل العالمية والعقلانية ، فإن كل مايمكنه قوله بشأن الحركات الموجهة توجيهها مباشراً أو غير مباشر نحو الظرف الكونى ، هو أنها ينبغي أن تقوم فقط بتك الأشياء التى تزيد من تقليل شأن النظام العالمى . وليس هناك اعتراف صريح بالمفاهيم القائمة المتضاربة الخاصة بالنظام العالمى ، والمخالفة مخالفة كبيرة للاتجاه الذى يفترض أن حركات قالرشتاين المناوئة تواجهه ، ولا بحقيقة أنه حتى الفكر العقلى الغربى أنتج عددا من مفاهيم النظام . ولكن إذا وضعنا فى الاعتبار اهتمام قالرشتاين الخاص ، فى هيئة النظرية والتطبيق ، بالترويج لفوضى النظام العالمى ، فربما لا يكون مستغرباً أنه أبدى القليل من الاهتمام الصريح بالنظام ، وليس بذلك النوع الذى يعد من وجهة نظره غير مرغوب فيه ، رغم أنه أوضح أن أى نظام عالمى إشتراكى قد يحتاج إلى التعبيرات الثقافية الخاصة به (Wallerstein, 1982 b) .

ويقول قالرشتاين إن الاشتراكية التى يتحرك نحوها النظام العالمى ككل « سوف تكون مانجلعها عليه من خلال تعبيرنا الجمعى ، أى عالم الحركات المناوئة » (Wallerstein , 1982 a , 278) . وهو يشجع مع بعض التحفظ التوجه « الطوعى » للنظام العالمى . إلا أن هذه الطوعية تهتم فقط ، على الأقل حسبما أراه ، بتشكيل العالم الجديد . ومسألة إن كان ينبغي على النظام الجديد نفسه أن يكون طوعياً أم لا ، أمر لم يكشف عنه . وليس هناك بطبيعة الحال أى نقص فى الصور البديلة الخاصة بالنظام العالمى المقبل التى جرى إنتاجها فكرياً ، غير أن هناك ندرة فى المناقشة الأكاديمية للصور المتنافسة الخاصة بالنظام العالمى فيما بين حركات زمتنا الراهن .

إن منهج قالرشتاين ، الذى يركز على بريجوجين ، يعيد إلى الأذهان بعض جوانب التفكير الكلاسيكى بشأن المجتمع المحلى على المستوى المجتمعى . ويرى

فيسر أن مركبات المدلول على الدوام نسيج غنى ، وصراع حربي ، وصراع بين « آلهة » عدة . ويرى زيمل أن مضامين صيرورة الحياة ذاتها غير منظمة ، بل تنقض النظام وتعيش في توتر دائم مع الأشكال المنظمة وبذلك يمكننا أن نفكر في العولة على أنها عملية تنطوي ضمن أشياء أخرى على حركات ، وغيرها من المشاركين على الساحة الكونية تخلق « عدم التوازن » ، فيما يتعلق بالصور المختلفة بالظرف الكوني ، وبذلك تتحدى جوانب النظام العالمى البنيوية وتشكلها . وأثناء ذلك ، سوف نجد أن المشاكل العديدة الخاصة بالمدلولات التى أكدها جيل نهاية القرن (مع الرجوع بشكل خاص إلى ظرف المجتمع المحلى ضمن المجتمعى ، وإن لم يكن مقصورا عليه كما أوضحت قبلا) قد ترجمت إلى المستوى الكونى . وبالمثل فإن المفاهيم المستخدمة لتحليل نتائج التحول العظيم المحتملة ، لابد أن تترجم الآن لكى نتعامل مع نتائج العولة المحتملة .

وكما ألمحت سلفا ، أنتجت نظرية النظام العالمى نفسها صورة للأرض أشبه بالمجتمع العام ، تتبع رأى الاقتصاد السياسى الكلاسيكى . وقد استخدمت كشكل من أشكال نقد الوضع العالمى القائم ، وإعادة تعريف الاستغلال والسيطرة الإشكالية على الطبيعة باعتبارها مشاكل كونية . وفى رأى أن نظرية الأنظمة العالمية بمعناها الواسع قد أصبحت هى الأخرى أيديولوجيا (ولم يكن ذلك غير متعمد) وأحد التعريفات المحتملة للوضع الكونى ، وطرفا فى الصراع الثقافى الكونى . وحسب نموذج الأنظمة العالمية الخاص بالعالم ، فإن ترسما لمركز رشيد من الناحية الرسمية ، يعمل على أساس من المصالح المعنية فى بناء هرمى . وتعانى وحدات النظام ، وبخاصة تلك التى على « الهامش » ، من تقليصها إلى مجرد تروس فى الآلة ، ومن السيطرة الملموسة من المركز . وقد طمست تقاليد محلية كثيرة ، بحيث لم يعد سوى بقايا موارد ثقافية يمكن تعبئتها لمصلحة المعارضة التى تقوم على أساس مادية لسيطرة المركز . وعلى أساس من النمط الكونى الجديد للإنتاج ومن الأفراد والجماعات الأحرار الذين لا تقيدهم الأغلال ، فإن التغريب المتأصل فى المجتمع العام الكونى الحالى يمكن تبديده . وهنا قد

يؤدي النشاط العقلاني الحر ، من جانب الأفراد والمجتمعات ، إلى تضامن كوني « عفوي » ، وحكم اشتراكي عالمي « ديموقراطي » . وقد يحل محل التحول التحريري للمجتمع المحلي الكوني الهرمي ، رابطة مساواة غير نسبية تضم الرجال والنساء الأحرار .

وقد أدخلت مثل هذه الأفكار ، بصورة ما ، حركات أخرى ذات توجه عالمي مثل حركة لاهوت تحرير المجتمع الأساسي في أمريكا اللاتينية ، كما استُغلت كمبرر فكري للأعمال الكونية الخاصة بالدول الشيوعية أو الشيوعية الجديدة . وبإعادة تعريف المجتمع العام الرأسمالي على مستوى كوني ، وكذلك الحال بالنسبة لمشاعر عدم الرضا المتأصلة فيه والبديل الصحيح ، ما يزال الاتجاه العالمي العقلاني في مثل هذه الظواهر الشبيهة بالحركات ، متوافقا مع وجهات النظر الماركسية الأكثر تقليدية الخاصة بالتحرير - بغض النظر عن اعتراضات فالرشتاين على « العالمية » .

وثمة صورة أخرى للكرة الأرضية استخدمت لإعادة تعريف مشكلتين أخريين عولجتا في المرحلة الكلاسيكية . هما : مشكلة التضامن المهم في ظل ظروف التمييز ، ومشكلة الهوية الفردية في مواجهة مجتمع تنظمه الدولة ويتم تمييزه تمييزا مؤسسيا . ويمكن رؤية المجتمع العام الكوني كذلك على أنه نظام من الدول ، أي نظام حكم كوني تترايط فيه وحدات إدارية مستقلة معينة ترابطا فضافيا . ونظام الحكم الكوني هذا يجيز استقلال هذه الوحدات ، بما في ذلك احتكارها للقوة وبالتالي قدرتها على تدمير الجنس البشري ، وأولوية المصالح الاستراتيجية بالنسبة للآخرين . وينتظر أن تعمل هذه الوحدات بطريقة عقلانية من الناحية الرسمية ، في الداخل والخارج ، غير أنه يمكن أن تكون لها توجهات عقلانية تختلف إختلافا كبيرا . بعبارة أخرى ، تعاين الكرة الأرضية في هذه الصور السائدة سيادة نسبية على أنها رابطة وحدات متنوعة ، تعمل في إطار تقسيم عمل اقتصادي شامل . و«القواعد» المرشدة للعلاقات التعاقدية والاستراتيجية هي وحدها المشتركة . ولولا ذلك فالمتوقع هو مجرد تنوع ثقافي وغياب الهوية

الجمعية (٩) . وفى مثل هذا النظام من المجتمعات ، ربما يظهر بطبيعة الحال نظام هرمى من المعايير التى يتم تقييمها تقييما جمعيا ، غير أن محاولات فرض نظام عام إجتماعى من الناحية البنيوية أو الرمزية على العالم سوف تواجه بالمقاومة (١٠) . إلا أنه على فرض أتيان لحظة تسود فيها صورة المجتمع العام الترابطى إلى حد ما ، فقد يتم إدراك العديد من المشاكل فيه ، مما قد يكون أساسا للحركات المناوئة .

مثال ذلك إمكان أن تثار مشكلة الهوية الفردية ، ليس فقط فى مواجهة دولة بعينها ، وإنما فى مواجهة الظرف الكونى كذلك . وربما تنتظر بعض الحركات إلى المجتمع العام الكونى على أنه القهر العام المفروض على أية حياة فردية أو جمعية أصيلة ، والتهديد العام للجنس البشرى ، وربما تصبح مقاومة مثل هذا النظام . مسعى للحد من تعقيدات المجتمع العام ، على أساس مايشترك فيه الأفراد الكوميونالية التقليدية والاشتراكية اليوتوبية اللتين اهتمتا بالفردية المهمة ، يمكن تعميمها الآن على مستوى الجنس البشرى . وتمثل الأجزاء الراديكالية من حركة السلام فيما قبل عام ١٩٨٩ ، حالة وثيقة الصلة بالموضوع (حيث تنطوى على تجسيد لمفهوم السلام) .

إن المتغير الأكثر جمعية للرومانسية ، المهتم بالحفاظ على المجتمعات « الدافئة » واستعادتها فى مواجهة نظام عقلانى من الناحية الرسمية ، يمكن تعميمه بالمثل عن طريق طرح الاستعاضة عن بنى الدولة الموضوعية بكيانات ذات جذور كوميونية . وثم دفاع عن الانغلاق الكوميونى الإقليمى ضد الاتجاهات العالمية الخاصة بالمجتمع العام الكونى . فى مواجهة التمييز النفعى والعقلنة التقنية للمجتمعات القائمة على أساس من الشفرة الرسمية الشرعية ، يتم تقديم عالم يشبه المجتمع العام على أنه بديل . وعلى سبيل المثال ، تصل الحركات الأتنية إلى مفهوم كونى بحق للجماعة المحلية (وقل من لديهم مثل هذا المفهوم فى الحقيقة) ، وربما يمضى من الناحية ،

الرمزية إلى أبعد من المجتمع العام بمعناه التقليدي والمجتمع المحلى بمعناه الكونى (Lechner , 1984) .

والمشكلة التقليدية الخاصة بخلق نظام له أهمية فيما يتعلق بصورة أو بأخرى بمركب الدولات المترابطة ، تصبح مشكلة إستعادة قاعدة قيم كونية موضوعية ينبغى أن تعمل بموجبها المجتمعات . ومقابل عمل المجتمعات الذى تحرر من الوهم ، والتنوع الثقافى المسموح به فى المجتمع المحلى الكونى ، سوف تكون هناك مساع لتأكيد أولوية أيديولوجيا شاملة بعينها ، بحيث تغطى كل أبعاد الحياة وتجعل عمل المجتمعات المستقل أمرا نسبيا . وفى مثل هذه المناهج « الأصولية » نحو العالم ، يتخذ البديل المقترح شكلا عاما اجتماعيا أكثر هرمية ، على أساس من التعريف الأساسى الخاص بما يمثله العالم . ومقارنة بتوجه التحرير العالمى ، أو التوجه وراء المجتمعى بقدر أكبر نحو الهوية والإنسانية المشتركة ، أو توجه الجماعة المحلية الإقليمى ، يُعد المنهج الأخير محاولة أكثر عالمية وهرمية لحل الصراع الثقافى الكونى وإعادة تشكيل العالم (١١) .

وبذلك وجدت فى الفترة الكلاسيكية ، وجهة نظر « متعددة الأبعاد » خاصة بالحدثة ، وهو ما قدم إطارا تحليليا لتأويل استيلاءات الحدثة وربود الأفعال العديدة المناوئة لها ، ولكنها تتجاوز كذلك القيود الفكرية لربود الأفعال هذه . وبالمثل فإننا نجد فى الفترة المعاصرة أن مهمة النظرية الاجتماعية الأساسية هى تفسير مسارات العولة بصور متعددة الأبعاد ، ومعالجة مشكلة النظام الكونى ، مع وجود حساسية خاصة نحو أبعادها الثقافية ، وتقديم إطار تحليلى يمكن أن يؤول ربود الأفعال العديدة تجاه العولة ويتغلب على قيودها الخاصة . وتحليل العولة من ناحية موضوع الحدثة ، ومن خلال نقد نظرية الأنظمة العالمية وتناولها للثقافة ، أمل أن أساهم فى المهمة الشاملة .

وقد قدمت العديد من النظريات ما بعد الكلاسيكية على الأقل عناصر منهج نظرى أكبر شمولاً لدراسة العولة ، يمكن أن يساعد فى الوقت نفسه على تفسير

الطبيعة الإشكالية الخاصة بالمحاولات الجذرية لتناول مشاكل المدلول الكونية ،
عن طريق وضع صور مضادة للمجتمع المحلى العام المحلى ، التى نوقشت فى
القسم السابق . وسوف أذكر القليل منها هنا .

إبتداء ، اقترب بارسونز اقتراباً شديداً من إقرار تأويل ليبرالى للمجتمع
العام الكونى ، قد تعمل فيه المجتمعات المنظمة بالتناظر مع الاتجاه الرئيس على
المستوى المجتمعى - فى إطار المعايير « المؤسسة » - مع الاتفاق فقط على
المبادئ العامة . وعلينا توقع أن نجد فى هذه الصورة الحركات الأصولية الكونية
التي تحاول تعريف العالم تعريفاً يقتصر على كونه مجموعة واحدة من مبادئ
القيم . وربما أكد بارسونز كذلك على أن مثل هذه المحاولات لابد أن تكون غير
مستقرة من الداخل ، ولن تؤدي إلى شكل قابل للتطبيق من أشكال النظام
الكونى . وأؤكد مع بارسونز أهمية المبادئ التي تجيز التعددية ، ولكنها تجيز فى
الوقت نفسه الوعى بالنظام الكونى نفسه .

أما الأمر الثانى ، فهو أنه طبقاً لما يقوله لومان (Luhmann, 1976 , 1982 , b) ،
فإن المجتمع العالمى هو المجتمع الوحيد المحتمل ، حيث إن عمليات الاتصال
والتمييز النفعى للأنظمة قد جعلت المجتمعات والثقافة المشتركة أمورا عفا عليها
الزمن . ولذلك فإن محاولة استعادة أية هوية مجتمعية بأى معنى من المعانى
التقليدية ، أو أية ثقافة كونية يمكن المشاركة فيها عبر حدود الأنظمة المتميزة ،
تضر ضرراً كبيراً . وبينما أتفق مع لومان فى هذه النقطة ، فإننى أؤكد على أن
مثل هذا التمييز مازال بحاجة إلى أن يثبت تشيئاً رمزياً ، وأنه فى الوضع الراهن
على وجه الخصوص ، لابد أن تصبح المجتمعات التي يفترض أنه عفا عليها
الزمن ، نشطة ثقافياً .

والأمر الثالث ، هو أنه طبقاً لما قاله هابرماس ، فإن أية هوية جمعية
ذات شأن كبير للمجتمع الدولى ليست محتملة ولا ضرورية ، حيث المساهمة
العالمية فى العمل الاتصالي الكونى هى أقصى ما يمكن بلوغه (للإطلاع على

رأى مناقض ، انظر Dumont, 1980) . ومع أنى قد أوافق على أن هوية جمعية ما بأى معنى من المعانى التقليدية غير محتملة ولا ضرورية فى الواقع (لعدم اكتشاف الحياة على الكواكب الأخرى) . فإننى رغم ذلك قد أكون أكثر اهتماما من الناحية السوسيولوجية بالشروط المسبقة الكونية الخاصة بهذا الاتصال العالمى ، لأن مثل هذا الأمر على وجه الخصوص هو ما ييسر الآن أنه معرض للخطر .

وعلاوة على ذلك ، فإننى أؤكد أيضا على أنه فى النظام العالمى الحديث ، يتم جعل مثل هذه المجتمعات نسبية ، غير أنهم يجعلونها ممكنة كذلك باعتبارها أجزاء من نظام تشتت فيه كل من السلطة السياسية والثقافية (Robertson, 1985 , 1986 . Robertson and Chirio , 1985) . ويصدد مقولاتى حول التعددية الثقافية الكونية ، أضيف أن مثل هذا التشتت ملمح أساس من ملامح العالم ، وهونفسه موضع خلاف بين المناهج الثقافية المتضاربة التى تتناول الظرف الكونى . ورغم الحثثيات التى ذكرتها للتو ، فإننى أرى أن تضمين التنظير العام الحديث فيما يتعلق بالعالم ، هو أن التعددية لابد أن تشكل ملمحا أساسيا من ملامح النظام الكونى ، ولابد من إجازتها بهذه الكيفية . وهذا يؤدى بطبيعة الحال إلى المشكلة التقليدية ، مما يعنى أن هذه الفرضية نفسها قد تُرى على أنها « فرضية سائدة » رأى فرضية تنشأ فى حضارة المركز . إلا أننى أشير إلى العناصر ما قبل الصراعية فى الصراع الثقافى الكونى ، وليس إلى أيديولوجيا سائدة كونية واحدة ، عن طريق الحركات والمجتمعات ، والمحاولة المصاحبة لذلك بهدف وضع أيديولوجيا يمكن رؤيتها ، من الناحية الرمزية على الأقل ، على أنها متطلبات محتملة متعارضة ، خاصة بنظام عالمى قابل للتطبيق . وبهذا المعنى ، تعتبر هذه الجهود محاولات كونية للوصول إلى مابعد الحداثة عن طريق مناوئة الحداثة (Habermas , 1981 b) . وهكذا نجد أن المأزق الثقافى المتأصل فى التحول العظيم ، الذى لفت الانتباه إليه قدر كبير من علم

الاجتماع الكلاسيكى ، قد عمم إلى المستوى الكونى . وحيث إن المشاكل الخاصة بالنظام والمدلول شديدة الأهمية بالنسبة للتحليلات الكلاسيكية الخاصة بالحدثة قد أضحت على قدر كبير من الكونية ، فإن الحاجة إلى نمط واضح الكونية من النظرية السوسولوجية قد زاد زيادة متعاطمة ، فى حين ازداد الاهتمام بالصراع الثقافى الحديث (Wallerstein , 1990) .

رابعاً : صور العالم - تطبيق للنموذج الأساسى :

كما رأينا ، فإن نظريات فالرشتاين (وغيرها من النظريات الماركسية أو التروتسكية) عن الاقتصاد العالمى وتشعباتها الاجتماعية الثقافية ، قد اختارت بشكل بارز ، وحتى وقت قريب على الأقل ، أن تتجاهل أو تتنقض من أهمية الفكرة التى تقول إنه ليس هناك فقط نموذج وكذلك مصالح مادية ذات أهمية اجتماعية ثقافية كبيرة ، بل إن « صور العالم » تقوم بدور مهم فى تحديد الاتجاهات التى سوف يتم فيها تتبع مثل هذه المجموعات المتداخلة من المصالح . وفى السياق الحالى ، لابد من التعامل بكل جدية مع مفهوم صور العالم ، واستعماله استعمالاً أكثر فنية عما كان عليه الحال فى عمل ماكس فيبر ، اعتباراً من أننى استخدمه هنا أساساً بمعنى صور النظام العالمى ، ذلك أننى ، وبالمعنى الكانطى الجديد الأكثر فنية ، أعالج من زاوية مختلفة مسألة كيفية اعتبار العالم ممكناً بطرق مختلفة ومتضاربة فى كثير من الأحيان ، إذ بينما أشار مفهوم فيبر الخاص بصور العالم فى الأساس إلى توجهات شديدة العمومية ، وإلى جوانب خاصة بالظرف الإنسانى ، وبالذات ما يتصل بالعلاقة بين جوانب الكون « الضمن أرضية » و« فوق أرضية » ، فإن مفهوم صور العالم كما هو مستخدم هنا يشير إشارة أكثر تحديداً إلى الكيفية التى يتم بها فى واقع الأمر ، أو ينبغى أن يتم به بها ، بناء العالم الضمن أرضى (Robertson, 1985 c) . غير أن هذا لايعنى أن الجانب الكونى الأكثر اتساعاً لمفهوم صور العالم ليس وثيق الصلة بالموضوع .

وكان عمل قيبر ككل موجهًا بشكل بارز نحو قضايا تتمركز حول بلورة العقلانية الحديثة . وكان اهتمامه بصور العالم يمليه عليه في الأساس انشغاله بفهم الظروف التاريخية الخاصة بظهور العقلانية في العالم الغربي . وكما ألمحنا ، فإن توجهها مختلفًا ، وإن لم يكن غير متوافق ، نحو ظاهرة ذات أهمية كبرى بالنسبة لقيبر ، قد تم الترويج لها في إحدى مقالات بارسونز الأخيرة . ففي دراسته للرمزية الدينية والاقتصادية في العالم الغربي ، ناقش بارسونز **التأويلات الثقافية** لما أطلق عليه من باب الإيجاز : الثورة الصناعية . وشكل ذلك منعطفًا شديد الأهمية في نظرية الفعل * لديه ، غير أنه لم يلق اهتمامًا واجبًا (Robertson , 1991 c) . إذ يورد بارسونز أن الثورة الصناعية ، التي وقعت نهايات القرن الثامن عشر ، اتخذت موقفًا متغيرًا يتفق مع موضوعة الجانب الشهواني الجنسي للحياة الإنسانية التي حدثت في العصر المسيحي المبكر ، والتحول من الخصوصية اليهودية القديمة إلى العالمية المسيحية المبكرة ، حيث إنه في اليهودية القديمة كان البعد الجنسي الشهواني تخفيه القوانين والطقوس المتعلقة بالعلاقات الأسرية ، والتمييز الموجود في سفر التثنية بين علاقات الجماعة الداخلة والجماعة الخارجة (Nelson, 1969) بينما انطوى الإلغاء المذهبي

(*) يشير مفهوم الفعل الاجتماعي بالمعنى الذي استخدمه به بارسونز إلى كل ضروب السلوك البشري التي تدفعها وتوجهها المعاني التي يكونها الفاعل عن العالم الخارجي ، وهي معان يأخذها في اعتباره ويستجيب لها . وبناء على ذلك ، فإن الخاصية الجوهرية للفعل الاجتماعي هي حساسية الفاعل لمعاني الأفراد والأشياء من حوله ، وإدراكه لهذه المعاني وربود فعله تجاه المؤثرات التي تنقلها .

من هنا ، فإن الفعل الاجتماعي الذي اهتمت به أعمال بارسونز يتكون من أربعة عناصر :

١ - فاعل ذاتي Subject - actor ، وهو يمكن أن يكون فردًا أو جماعة أو مجموعة من الأفراد .

٢ - موقف Situation ، ويتكون من الموضوعات الفيزيائية والاجتماعية التي يرتبط بها الفاعل .

٣ - الرموز Symbols ، ومن خلالها يرتبط الفاعل بالعناصر المختلفة داخل الموقف وماتحويه

من معان .

٤ - القواعد rules والمعايير norms والقيم values التي تحكم في توجيه الفاعل ، بمعنى

علاقات الفاعل بالموضوعات الاجتماعية وغير الاجتماعية في بيئته .

المسيحي المبكر بين هاتين الجماعتين على مواجهة أكثر مباشرة مع « أخطار » النشاط الجنسي والشهوانية (ولا حاجة بنا إلى القول بأن هذا تأكيد عليه خلاف في ضوء تاريخ المواقف المسيحية من اليهود) .

وزعم بارسونز أن الثورة الصناعية نهايات القرن الثامن عشر كانت نظيرا نفعيا مغايرا وتحديثا ارتقائيا لتبشير غير اليهود . لقد كانت بمثابة مرحلة مهمة أخرى في ملحمة الخصوصية والعالمية ، حيث انطوت على إظهار الاقتصاد على أنه مجال يمكن أن يكون مستقلا . ومثل اقتصاد السوق في الوقت نفسه وسيلة للتفاعل الاجتماعي والتبادل الكليين اللذين يمكن أن يكونا كونيين ، بسبب التدخل « الخطير » في الأشكال التقليدية للنشاط الاجتماعي والتضامن . وكان جزء من مقولة بارسونز يشير إلى أن الطابع العام للنظرية الاجتماعية الحديثة ، والأيدولوجيا الثقافية السياسية ، قد شكلها إلى حد كبير رد الفعل تجاه موضوعة الاقتصاد في القرن التاسع عشر ، باعتباره أحد مجالات الحياة المستقل استقلالا نسبيا (١٢) . ولعل أضيف إلى هذا الزعم أن هناك احتمالا كبيرا لأن توطر ردود الأفعال تجاه الكونية طابع النظرية الاجتماعية ، والمذهب ، والأيدولوجيا ، والثقافة السياسية في العقود التالية . والمدلولات المنسوبة إلى « أخطار » العالم باعتباره كيانا اجتماعيا ثقافيا واحدا (يهتم أساساً بالأخطار التي تحيق بالإنسانية ككل ، وعملية التشابك الضخمة للهويات والتقاليد) تمثل البوتقة التي يجري فيها تشكيل الأفكار الرئيسية الخاصة بالأهمية المحتملة الكبرى . أضيف إلى هذا ، أنه من المحتمل أن تكون بؤرة الحركات الاجتماعية في المستقبل . وإظهار القوى الانتاجية للجنس ثم للاقتصاد تبعثها تعرية ظرف النوع البشري الكوني نفسه (Robertson , 1982) . ولا يوحى هذا بحال أن تلك القوى الإنتاجية قد أجهزت على الأهمية الاجتماعية الثقافية . إذ إنها على العكس من ذلك ، اكتسبت الآن أهمية كونية واضحة ، حيث تتبدى بوضوح كافة المشاكل الحالية الخاصة بالعدالة الاقتصادية الكونية ، والبيئة ، والحقوق الممنوحة للهويات « الوطنية » والمحلية

والخلافات بشأنها ، ويعد إعلان الأمم المتحدة الخاص بالمبادئ البيئية تمهيداً لعقد قمة الأرض في ريو دي جانيرو Rio de Janeiro، مثالا على قدر كبير من الأهمية .

إن الرأي الذي أسوقه لربط العالم المعاصر ككل يتسق إلى حد قليل ، ولكنه مهم ، مع بعض الاتجاهات التحليلية داخل الإطار النظري العام للأنظمة العالمية . فعلى سبيل المثال ، نجد أن فريدريك جيمسون F. Jameson وهو ناقد أدبي ومؤول للثقافة ، ينسجم الكثير من عمله الحالي مع أفكار فالرشتاين . إذ يورد في دعوته إلى إعادة صوغ مانظره جوته Goethe منذ زمن بعيد على أنه « أدب عالمي » * ، في موقف جديد ، ويذكر جيمسون : « إن البنى والمواقف

(*) نشأ مفهوم « الأدب العالمي » مع انتصار البورجوازية الأوروبية ، ومع الانتقال إلى مرحلة التوسع الرأسمالي الصناعي ، وهي مرحلة النظرة العالمية الكونية . واستخدم المفهوم أولا أوجست فيلهلم شليجل A. W. Schlegel عام ١٨٠٢ في مؤلفه (محاضرات عن الأدب والفن) ، ثم أعاد جوته استخدامه في العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، كمفهوم مضاد لمفهوم « الأدب القومي » . والخلفية التاريخية لهذا التضاد ، هو الوضع السياسي المتدن في ألمانيا قياسا لفرنسا وإنجلترا . فألمانيا كانت تنقسم وقتذاك إلى دويلات إقطاعية متنافسة ، ومن ثم رأى جوته أن لا أساس موضوعي لفكرة الأدب القومي في ألمانيا ، وأنه من باب الذاتية المفرطة أن نتوقع أن تؤدي فكرة الأدب القومي إلى خلق الدولة القومية ، وأن ألمانيا لاتملك أدبا يندرج تحت هذا المفهوم ، فالأدب الألماني بخلاف الفرنسي ، لا ينبع من منظور سياسي قومي ، وإنما من منطلق تنويري عام مناهض للإقطاع ، وتغلب عليه التوجهات الفردية والفلسفية التاريخية والجمالية . ويرى جوته ، حسب تقييمه للواقع الاجتماعي في ألمانيا ، ألا جدوى من الالتزام السياسي للأدب ، ويرفض بدافع من قناعاته الأساسية الذاتية هذا الالتزام . من هذه المسبقات ، ومن وعيه بالتطور التوسعي الاقتصادي العام في أوروبا ، وبوسائل التبادل الأدبي والاتصال العالمي الجديدة ، وفي ضوء حركة التبادل ، دعا جوته إلى الأدب العالمي ، وإلى الانفتاح على آداب الغير والتعايش معه ، وإلى « حقبة للأدب العالمي » كمؤشر من مؤشرات التطور التاريخي والاجتماعي والإنساني العام .

ويقوم مفهوم « الأدب العالمي » لديه على الإيمان بالتطابق بين نمو الشخصية الفردية وتطور الإنسانية عامة .

والمفهوم يعد تصورا إنسانيا مثاليا ، ينبع في ظروف تاريخية مادية بعينها وكان بدهيا أن يصطدم سريعا مع التطور الصناعي الرأسمالي في القرن الماضي ، وأن يخضع للعديد من المتغيرات والأغراض .

الثقافية المعاصرة ذات الصلة بالساحة الثقافية العالمية ، كانت فى البداية ربود أفعال مهمة تجاه واقع البنية التنمىة ، الثقافى والجغرافى على سبيل المثال» (Jameson , 1986 : 68) . وهو يصبر على أنه ينبغى رؤية مثل هذه البنى والاتجاهات الثقافية فى المقام الأول على أنها « محاولات لحل المزيد من التناقضات الأكثر عمقا ، ومن ثم فهى المحاولات التى تظل موجودة بعد المواقف التى أوجدت من أجلها ، وتبقى بأشكال عمدية على هيئة أنماط ثقافية » (Jameson , 1986 : 78) . ويعد ذلك يمضى جيسمون فى قوله بأن : « تلك الأنماط نفسها تصبح جزءا من الموقف الموضوعى الذى تواجهه الأجيال فيما بعد ، ... ما أن يصبح الموقف جزءا من حل أية معضلة ، حتى يصير جزءا من مشكلة جديدة » . ومقولته ليست غير مقنعة بالكامل ، غير أنها فى الوقت ذاته تصور بعض المشاكل فى منظور الأنظمة العالمية بشأن الثقافة التى ألفت الانتباه إليها . كذلك فإن ملاحظاته تتوافق من أحد الجوانب توافقا واضحا مع الطريقة التى تناول بها بارسونز ربود الأفعال الثقافية الغربية تجاه بداية الثورة الثقافية وتأويلات تلك البداية ، إلا أن مفهوم « البنية التحتية » يعطى انطبعا بأن ربود الأفعال الثقافية تعد ثانوية إلى كبير قياسا للعوامل المادية ، بل يبدو أن جيمسون يحاول التأكيد على وجهة النظر التى تقول إنه فى أى عالم معلوم ، مازالت المرجعية الأساس هى البنية التحتية الاقتصادية ، وليست الكونية ذاتها ، وهو مايتجاوز الاقتصاد الكونى ، رغم أنه يحتويه بلاشك . كما أؤكد أنا على ذلك . ويأتى على رأس هذا الموضوع ، أنه فى أى موقف لزيادة الوعى بالعالم ككل ، قد يتوقع المرء تفعيل المفاهيم الحضارية الخاصة بالعالم بأسره ، والسابقة لظهور البنية التحتية . بعبارة أخرى ، فإنه رغم أن الأنماط القومية والإقليمية وغيرها من الأنماط الثقافية قد تشكلت إلى حد ما بلا أى شك كربود أفعال تجاه نمو النظام العالمى الرأسمالى ، فإن الاهتمام المعاصر بالعالم ككل ، أى بالكونية ، يعيد بلورة الفلسفات التاريخية والنظريات اللاهوتية الخاصة بالحضارات القديمة ، تلك التى

تهتم ببنية العالم وأهميته الكونية بدرجات متفاوتة . والاختلاف النقدي بين المفاهيم الإسلامية أو الصينية التقليدية ، على سبيل المثال ، للعالم ، وتلك المفاهيم الحالية ، أن هذه الأخيرة ، على عكس وجهات النظر العالمية القديمة ، تجرى إعادة صوغها أو تحديثها من خلال معنى شديد الوضوح لبنية العالم بأكمله في شكله الحدائى (أو مابعد الحدائى) .

وتشكل المجتمعات والأفراد ونظام المجتمعات والبشرية معا ، المكونات الأساسية والأكثر عمومية لما أسميه الظرف الإنسانى الكونى ، وهو مفهوم يلفت الانتباه لكل من العالم بخصوصيته المعاصرة وللبشرية كنوع من الأنواع . وتشير «الكونية» إلى ظرف الوعى الموسع بالعالم ككل ، بما فى ذلك جانب الأنواع المرتبط بالعام ككل . وهذه المجموعة من المكونات الرئيسية للظرف الإنسانى الكونى ، قد يمكن استخدامها لمعالجة ربود الأفعال نحو حضور الكونية والتركيبات الرمزية الخاصة بها ، بنفس الروح التحليلية التى جسّد بها بارسونز خصائص ربود الأفعال تجاه حضور وموضعة الاقتصاد نهايات القرن الثامن عشر وإبان القرن التاسع عشر . ولعلّى أبتعد قليلا عن بارسونز فى إنتاج دراسة تنميط خاصة بصور العالم المعاصر ككل ، أو الظرف الإنسانى الكونى ، بدل ربود أفعال النظرية الاجتماعية والأيدىولوجية المحددة التى وصفها هو فيما يتعلق بالثورة الصناعية (وكانت أنماطه هى : الاشتراكية فى أشكالها الاقتصادية المفرطة ، والرومانسية الطائفية ، وماسوف أخصه على أنه نزعة التنظيم النقابى والفردية النفعية) . بل إننى لا أضغط بنفس القوة التى ضغط بها بارسونز ، فى السياق الحالى ، على فكرة أن كل رد فعل عندما يرفض رفضا صريحا كل ربود الأفعال الثلاثة الباقية ، يمثل شكلا من أشكال النزعة الاختزالية ، أو تحاشى التعقيد بطريقة الأصولية (Robertson , 1983 a) . وهذا ليس مرجعه خلافا مع بارسونز بشأن هذه المسألة التأويلية ، وإنما لأن اهتمامى أساسا هنا هو فقط برسم خريطة لفكرة تحليل ربود الأفعال العامة الرئيسية تجاه العولة والكونية

ذاتها ووصفها وتقديم برهان لها (للاطلاع على رؤية مادية بحق ،
وتختلف اختلافا تاما لما أسميته هنا ربود الأفعال تجاه الكونية ، يمكن مراجعة
هارفى : 1989 , Harvey) .

*** الجماعة المحلية الكونية الأولى :** ويؤكد هذا المفهوم للظرف الكونى أن
العالم ينبغى ويمكن أن يكون منظما فقط فى شكل سلسلة من التجمعات
المجتمعية الوثيقة الصلة ببعضها نسبيا ، والنسخة المتماثلة مع هذه الصورة
الخاصة بالنظام العالمى ، ترى هذه التجمعات على أنها متساوية تساويا نسبيا
مع بعضها من ناحية قيمة تراثها الثقافى ، ومؤسساتها ، وأنواع الأفراد المنتجين
فيها . ومن ناحية أخرى ، تعتبر النسخة غير المتماثلة أن تجمعا أو عددا صغيرا
من التجمعات تعتبر بالضرورة أكثر أهمية من غيرها . وهؤلاء الذين يدافعون عن
النسبية الكونية القائمة على « قدسية » كل تراث وطنى ، يدخلون فى الفئة
المتماثلة . أما الذين يزعمون أن مجتمعاتهم هى « المملكة الوسطى » أو « مجتمع
القبر » أو « المجتمع الأول » ، فيدخلون فى الفئة الأخرى . وفى عالم نهايات
القرن العشرين ، تميل الفئتان إلى التشبث بفكرة أن الأفراد يمكنهم فقط أن
يعيشوا حياة راضية فى تجمعات محددة تحديدا واضحا . وهذا لايعنى أن هذه
الصورة تؤكد النزعة الفردية أو الحال الفردية ، وإنما تتطوى على اهتمام خاص
بمشكلة « تشرد » الأفراد الذين يواجهون « أخطار » العولة .

*** الجماعة المحلية الكونية الثانية :** وهذه الصورة الخاصة بالوضع العالمى
تؤكد أنه يمكن فقط أن يكون هناك نظام كونى من خلال مجتمع عالمى تماما فى
حد ذاته . وتطابقا مع التمييز بين الفئتين : المتماثلة وغير المتماثلة للمجتمع العام
الكونى الأول ، هناك شكلان أحدهما مركزى والآخر غير مركزى للعالم باعتباره
« قرية كونية » بالمعنى الحرفى للكلمة تقريبا . ويؤكد الشكل الأول المركزى على أنه
لا بد أن يكون هناك الضمير الجمعى الدوركايمى العالمى ، بينما يؤكد الآخر غير
المركزى على أن أى مجتمع بولى ممكن على أساس أكثر تعددية إلى حد كبير .

ويؤكد هذان الشكلاّن على البشرية باعتبارها المكوّن المحوري للعالم ككل . وبذلك ينبغي التغلب على أخطار العولة ، بالالتزام بالوحدة المواطنة للنوع البشرى .

*** المجتمع العام الكونى الأول :** وهذا الشكل المختلف لصورة العالم باعتباره أحد أشكال المجتمع المحلى ، ينطوى على رؤية الظرف العالمى على أنه سلسلة من المجتمعات المفتوحة ، مع وجود قدر كبير من التبادل الثقافى الاجتماعى فيما بينها . وتعتبر النسخة المتماثلة منه كل المجتمعات متساوية من الناحية السياسية وذات نفع وأهمية ثقافية تبادلية ، بينما النسخة غير المتماثلة تقتضى أن تكون هناك مجتمعات مهيمنة أو مهيمنة ، تقوم بالأدوار المهمة استراتيجيا فى الحفاظ على العالم ، فى حين ترى أن تلك هى الآلية الأساسية للنظام العالمى . وفى كلتا الحالتين ، ينظر إلى المجتمعات القومية على أنها تشكل بالضرورة الملمح الرئيسى للظرف الكونى الحديث . وبذلك تكون مواجهة مشكلة العولة إما بالتعاون المجتمعى الموسّع أو بأى نمط هرمى للعلاقات بين المجتمعية .

*** المجتمع العام الكونى الثانى :** ويزعم هذا المفهوم الخاص بالنظام العالمى أن يمكن تحقيقه فقط على أساس من النظام العالمى المخطط والرسمى . والنسخة المركزية منه ملتزمة بنظام حكم فوق طبيعى قوى ، بينما تدافع النسخة غير المركزية منه عما يشبه الاتحاد الفيدرالى على المستوى الكونى . وكلا النسختان المختلفتان تعتبران أن النظام العالمى الخاص للمجتمعات يشكل البعد الحتمى الرئيسى للظرف الإنسانى الكونى المعاصر . وهما تشتركان فى وجهة النظر التى ترى أن الطريقة الفعالة الوحيدة للتعامل مع أخطار العولة ، هى التنظيم المرتب لتلك العملية .

وفى محاولة لتقديم الفارق الإمبيريقى الدقيق بين كل من هذه الأنماط الرئيسية الأربعة لتوجه النظام العالمى ، ينبغي التأكيد على أننى مهتم اهتماما خاصا بالأيديولوجيات والمذاهب وغيرها من أشكال المعرفة ذات التوجه الكونى الصريح ، مع التسليم بتأكيدى الدائم على الظهور الحديث نسبيا للكونية كأحد

جوانب الوعي المعاصر . وتعريفى لأى رأى ذى توجه كونه صريح ، أنه رأى يجعل من الاهتمام بتميط العالم بكامله جانبا أساسيا من رسالته أو سياسته . وبذلك أتيح مجالا للآراء التى قد تبدو معارضة بشدة لتلك التى تحت على دراسة كونية الحياة المعاصرة بينما تهتم بظاهرة الكونية – ومعارضة بالتأكيد لتلك التى يبدو أنها تحتضن كونية الحياة المعاصرة .

والمثال البارز لما وصفه أحيانا ماعرضوه بأنه « مناوأة الكونية » ، مقابل « أحادية العالم » ، تقدمه المحاولات الحديثة (المنظمة تنظيما قوميا) التى تتم فى الجنوب الأمريكى ، للحد من تعرض الأطفال فى المدارس العامة للأفكار التى قد تنطوى على تقريب الثقافة والمواطنة الأمريكيتين . والأمر الذى يحظى باهتمام خاص فى السياق الحالى بشأن تلك الحوادث ، هو أنها خرجت خروجاً يكاد يكون مباشراً من الرجوع إلى معارضة قديمة للأفكار المزعومة للنزعة الإنسانية العلمانية * . وبذلك تصبح مناوأة الكونية وسيلة رمزية للتعميم فيما وراء أخطار المجتمع العام

(*) العلمانية هى نقيض اللاهوتية التى تؤمن بسلطة الكنيسة . ولم تكن إبان نشأتها التاريخية فى أوروبا تستهدف مناهضة المسيحية ، بل مثلت حركة فكرية ، تلازمت مع تطور البنى الاجتماعية ، ضد التفسيرات الكنيسة الحرفية المغلقة لهذا الدين ، وكانت مجرد تقنين للفكرة القائلة بأن المشروعية السياسية لا تحتاج لأن تتحدر من لدن سلطة فوقية متجاوزة ، بل إن بالإمكان لها أن تتأسس بناء على اتفاق على . وهكذا ، فمع الوقت ، تطور معنى العلمانية ، من مجرد الرغبة فى الحد من نفوذ ما هو روحى ، إلى تعبير أيديولوجى ينحو إلى موضعة الفرد والجماعة فى إطار دستورى قانونى ، بل إن ماكس فيبر رأى فى البروتستانتية بؤراً لتطور العلمانية ، وذلك حين رآها تجنح إلى التقليل من جهاز الأسرار المقدسة فى الكاثوليكية ، أى بتقليل المقدس فى الحياة الواقعية .

ويستخلص جوزيف مغيزل أسس النظام العلمانى من مبادئ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، الذى أقرته كافة الدول الأعضاء المشتركة فى هيئة الأمم المتحدة ، والحرية الدينية ، وحرية التعليم الدينى ، وحرية امتلاك المؤسسات الدينية للأموال الثابتة وغير الثابتة اللازمة لنشاطها ، وهو ما يعنى لديه أن العلمانية لاتمس بالمعتقدات الدينية ، بل تحترم إيمان جميع المواطنين ومؤسساتهم الدينية وتحميمهم فى ممارسة شعائهم .

العلماني ، من أجل التعامل مع الأخطار الملحوظة من الثقافات الأخرى والعالم في حد ذاته . كان الرفض في البداية لعلمانية «قومية» ، كانت في أفضل حالاتها غير مبالية بالدين والعادات المحلية ، أما الآن فالاعتراض ، في مواجهة مع أخطار العولة الغربية والبعيدة ، وكذلك – وربما بقدر أكبر – مع الآثار الملوثة للتعرض للمذاهب والفلسفات الأجنبية ، مثل المذاهب والفلسفات الإسلامية . بعبارة أخرى ، فإن التحول من مشكلة تشكيل الغرب الحديث إلى مشكلة العالم باعتباره مكانا واحدا ، لا يمثل مركز اهتمام النظرية الاجتماعية الفكرية ، بل كذلك مركز اهتمام ممارسة « العالم الحقيقي » (الذي ليس فقط بالتأكيد في الغرب نفسه) .

وبذلك فإن الاتجاهات المناوئة للكونية ، والنزاعات الاجتماعية الثقافية ، تنضم من الناحية المفاهيمية إلى عائلة الحركات ذات التوجه العالمي . ونموها يدل فحسب على تطور الوعي بالكونية ، شأن ظهور الحركات التي درست بتفضيل ، والمهتمة بطريقة أو بأخرى بتنظيم ما لوحظ أنها جوانب مهمة للعالم أجمع (مثل حركات السلام الأخضر ، وأصدقاء الأرض ...) ، أو بالأحرى العالم بتمامه (كما هي الحال بكل وضوح بالنسبة لبعض الحركات الدينية ، مثل « كنيسة التوحيد » التي تتمركز في كوريا الجنوبية ، وسوكاجاكاي Soka Gakkai ومركزها اليابان) . بل أنه رغم أن الآراء المناوئة للكونية ليست بالضرورة مهتمة بموضوع النظام العالمي في ذاته ، فهي خاضعة بكل تأكيد وبدرجة كبيرة لـ «عبودية غير محسوسة» من جانب موقفها تحوه غالبا ما يوحى بمفهوم خاص بكيفية إمكانية وجود الظرف الإنساني الكوني المعاصر ، رغم أنه في حالة بعض الجماعات الأصولية المسيحية الأمريكية ، هناك دليل على أن العالم ككل يعتبر مستحيلا ، وهو الرأي الذي يتم التعبير عنه برمزية رؤيوية .

وأصبحت الآراء الخاصة بالعالم ككل ، باعتبار أنه يتكون من سلسلة تجمعات مغلقة نسبياً (الجماعة المحلية الأولى) – حيث كل منها فريدة بكل ماتعنيه الكلمة – واضحة في الغرب نحو نهاية القرن الثامن عشر ، وعلى الأخص في كتابات هيردر . وقد وجدت النسخة المتماثلة لهذا الرأي تعبيراً عنها إبان القرن العشرين

فى فكرة النسبية الثقافية فى الأنثروبولوجيا ، وداخل سياقات معينة خاصة بالإحياء الإثنى العالمى (A. D. Smith, 1981 . Lechner, 1984) . أما النسخة غير المتماثلة ، التى تؤكد على القيمة الكبرى لتجمع واحد أو عدد صغير من التجمعات مقارنة بغيرها ، فأقدم بكثير ، حيث إن الحالات النموذجية هى المفهوم الكلاسيكى الخاص بالصين ، باعتبارها المملكة الوسطى الواقعة فى قلب عالم مركب على شكل سلسلة من الدوائر المركزية لأشكال الحياة الكوميونالية . ومن الناحية التاريخية ، هناك نسخ موازية قوية لهذا النوع من المفهوم فى الإسلام . وفى العصر الحديث ذى الكونية شديدة النضج ، ينبغى رؤية وجهة النظر العالمية الخاصة بالجماعة المحلية المشتقة غير المتماثلة ، فى ذلك العدد الكبير من الحركات الأصولية السياسية الدينية التى ظهرت فى أنحاء العالم . والكثير من هذه الحركات تدعو إلى استعادة تجمعاتها لحالة النقاء ، مع ترك سائر العالم كسلسلة من التجمعات المغلقة ، بحيث لايشكل أى خطر على أفضل مجتمع . وينطوى هذا على نوع من الفصل العنصرى للعالم ، وإن كان لايقوم بالضرورة على مبادئ التفوق العنصرى فى ذاته .

إن فكرة العالم على أنه مجتمع واحد فى ذاته (الجماعة المحلية الثانية) ، أو على الأقل لديه إمكانية أن يصبح كذلك ، لها تاريخ طويل ، حيث تم التعبير عنها من خلال أفكار مثل الفريوس الأرضى العالمى ، ومملكة الرب على الأرض . وفى العصر الحديث ، ظهر عدد من الحركات الدينية التى تدعو ، كما أشرت ، إلى ما لا يقل عن التنظيم الكونى للعالم أجمع ، وتتخذ خطوات ملموسة نحو ذلك ، بينما الحركة التى يمكنها أن تدعى الحق الشرعى فى كونها أقدم منظمة ذات توجه عالمى كبير ، وهى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، أصبحت مؤخرا مساهما له تأثيره السياسى وتوجهه العالمى المؤثر تأثيرا خاصا فى معظم العالم ، زاعمة أن البشرية همها الأساس . وربما كانت أبرز الحركات الدينية الجديدة فى الغالب من أصل شرق آسيوى ، حيث التوفيق بين وجهات النظر العالمية له تاريخ طويل .

وغالبا ما ينبغي ربط هذه الحركات بالنسخة المركزية للجماعة المحلية الكونية ، حيث يبدو أنها تسعى بعامة إلى التوافق الكوني الخاص مع وجهات النظر القائمة تحت مظلة القيم المطلقة النظرية (وينطبق هذا بشكل خاص على كنيسة التوحيد) . فى حين أن الرؤية غير المركزية تتوافق بشكل أكبر مع الرأى الخاص بالعالم أجمع باعتباره مجتمعا واحدا ، كانت توجد إلى عهد قريب فى الكثير من فروع حركة السلام ، وفى الماركسية الرومانسية (Williams , 1983) نجدها كذلك فى كثير من حركات الدفاع عن البيئة الحالية ، كما فى الحركة البيئية النسوية (Diamond and Orenstein , 1990) . وفى مثل هذه الحالات ، يكون رد الفعل تجاه الكونية القول بأن الطريقة الوحيدة لإنقاذ العالم من التعقد والاضطراب الشديدين هو إقامة مجتمع كوني يحترم التراث المحلى والتنوع الثقافى . ولذلك فبينما تسعى النسخة المركزية من الجماعة المحلية الكونية إلى « حكم دينى يحدث التوافق على المستوى الكوني ، فإن النسخة غير المركزية قد تسمى فى أفضل الحالات « ضد ثقافية » بمفومها عن النظام العالمى (Mazrui , 1980) . ووجهة النظر ضد الثقافية تميز أشكال التراث الثقافى على أنها تشكل مجموعة من التنويعات المحلية على ظرف البشرية ومازقها . ويبدو أن بعض الحركات العديدة التى تتمركز حول أنظمة التحرير اللاهوتية التى ظهرت فى أنحاء كثيرة من العالم (فى كثير من الأحيان من خلال محاكاة أكثر تلك الحركات رسوخا ، أى الأمريكية اللاتينية) ، تساهم فى هذا الرأى الخاص بالنظام العالمى .

إن صورة النظام العالمى التى تؤكد الأهمية المحورية للمجتمعات القومية (المجتمع العام الكونى الأول) تتطوى فى نسختها المتماثلة على الفكرة التى تقول بأننا ، ورغم كل النوايا والأغراض ، ينبغي أن نرى العالم على أنه نوع من حاصل كل المجتمعات . وهذه ما قد تسمى وجهة نظر المجتمعات الصغيرة الخاصة بالعالم ، وإن كنا نجد فروعا لهذا التفكير فى المجتمعات غير الصغيرة

من الناحية الجغرافية أو فيما يتعلق بالموارد ، حيث نجد أن كندا مرشح أساس للإنضمام لهذه الفئة . ويبدو أن هذا التوجه يمثل توازياً مجتمعياً للنسخة غير المركزية من الجماعة المحلية الكونية الأولى ، التي قد تظهر مؤيدة لشكل من أشكال النزعة الاتحادية ، يمكن بها بشكل أو بآخر ربط المصالح شديدة الاختلاف ربطاً متماثلاً لتحقيق مصالح الكل . وعلى نقيض ذلك ، فقد رأيت أن النسخة المتماثلة من المجتمع العام الكوني الأول ترفض وجهة النظر التي تقول بأن النظام العالمى يقوم على كل المجتمعات . ويقع هذا ضمن تراث السياسة الواقعية العالمى ، ولا ضرورة هنا لمزيد من التفصيل . إلا أنه يمكن إضافة أن الحركات الاجتماعية تستطيع الدفاع مباشرة عن وجهة النظر هذه (بصرف النظر تماماً عن تأييدها من جانب الساسة والحكام فى مجتمعات القوى الكبرى) . فمن وجهات نظر دينية وأيديولوجية بعينها ، تتم رؤية أن ترتيب القوى الكبرى للعالم هو الترتيب الوحيد الذى يحول دون حدوث التلوث الثقافى . وبذلك فإن المجتمع العام الكوني الأول ، على سبيل المثال ، يمكن ربطه بشكله غير المتماثل مع النسخة غير المتماثلة من الجماعة المحلية الكونية الأولى ، اعتباراً من أن الأول يعد ذريعة بالنسبة للأهمية التكاملية للثانى .

إن صورة المجتمع العام الكوني الأول عن النظام العالمى تعتبر أن العالم يتكون فى المقام الأول من طبيعته العامة شديدة العمومية - أو تدافع على الأقل عن فكرة أن العمومية الرسمية الوحيدة يمكن أن تتخذ العالم من فوضى الكونية . وتنطوى هذه الصورة بشكلها المركزى على مفهوم خاص بالحكومة العالمية القوية ، وهى فكرة طُرحت أكثر ما طُرحت خلال القرن الحالى من قبل جماعات من الليبراليين من ناحية ، والماركسيين من ناحية أخرى . والفرق بين الاثنين هو أن جماعة الليبراليين ترى أن أية حكومة عالمية محتملة ضرورية بشكل أساس لمنع الفوضى الكونية ، بينما يسعى الماركسيون إلى الاستفادة منها لإعلان الاشتراكية العالمية والحفاظ عليها (وذلك فى الغالب مع ترك مسألة ما إذا كانت

الدولة العالمية ينبغي لها أن تزول لمصلحة نوع آخر من النظام الكونى أو لا مفتوحة) . وأخيرا ، فإن الشكل غير المركزى لصورة العالم كمجتمع عام كونى يمكن تمثيله جليا ببعض ما تسمى الفيدراليات العالمية ، رغم أنه من الناحية الأيديولوجية تتناسب وجهة نظر فالرشتاين الخاصة بالظرف الحالى مع هذا المقام كذلك . وبالطبع فإن الفارق الأساسى بين الأثنين ، هو أنه بينما تطمح الأولى إلى التغلب على مشكلة الكونية عن طريق جعل النظام العالمى المضطرب يتخذ صيغة فيدرالية ، ترى الثانية أن النظام العالمى الحالى منظم تعتوره بعض التناقضات الدينامية ، التى ستحواله فى النهاية إلى شكل أسمى وأفضل من أشكال النظام .

لقد حاولت فى هذا القسم أن أطور بعض الأفكار المتعلقة بالثقافة العالمية ، وبالأخص على هيئة ردود أفعال ثقافية تجاه الكونية والعولة وتأويلاتهما . وانطوى ذلك على استخدام مفهوم الثقافة الكونية بطريقة موازية إلى حد كبير لاستخدام مفهوم الثقافة الاقتصادية ، باعتبارها مفهوما يشير إلى الثقافة التى لها تأثير محدد على العمل والمؤسسات الاقتصادية . وبذلك فإن الثقافة الكونية ، كما استخدمت المفهوم هنا ، تشير فى المقام الأول إلى الثقافة التى لها تأثير وثيق على الظاهرة الكونية ، باعتبارها ظاهرة خطيرة ذات أهمية تاريخية عالمية . وإننى لأرى أن الكونية تمثل بالفعل مشكلة حتمية من مشاكل الحياة المعاصرة . وجهة النظر ، التى قدمتها بالإشارة إلى الصور العامة للنظام العالمى ، لها عدد من التطبيقات المحتملة الأخرى ، بما فى ذلك تحليل المفاهيم للطرق التى تصوغ بها المجتمعات أنماطها الخاصة بالمشاركة فى الظرف الإنسانى الكونى الحديث (وتعرض بها الصراعات الداخلية فيما يتعلق بهذه الأنماط) .

وبالإشارة إلى الأجزاء الأولى من هذا الفصل ، المتعلقة بفكرة فالرشتاين الخاصة بالحركات المناوئة ، أرغب فى بيان أن الكثير من أوراق البحث التى تكتب الآن فى هذا العدد المتزايد من الدوريات ، وكذلك

الكتب ، مكرسة لموضوعات مثل « الوعي التاريخي ، وثقافة الرأس مالية المتأخرة » (Chakrabarty , 1992) ، هي في الواقع محاولات لتغيير أصوليات النظام العالمي المعاصر أو إعادة بنائه وتشكيل مستقبله . ويتحدى الاتجاه العام لكثير من « العمل الثانوي » الذي يجرى استكمالاً راهناً ، الدعائم الثقافية « للعالم القائم بالفعل » التي يزعمون أنها سائدة ، ويبدو الكثير من المساهمات الحديثة في الدراسات الثقافية وكأنها كتبت بإشارة محددة إلى زعم فالرشتاين بأن الثقافة هي « ميدان المعركة الثقافي الخاص بالنظام العالمي الحديث » (Wallerstein, 1990 . Boyne , 1990) . وقد شجع فالرشتاين بالفعل نمو الدراسات الثقافية ، وأجازها بطريقة تنطوي على المفارقة إلى حد ما . و« المشارك التحليلي » في الكونية والعولة المعاصرتين يواجه في كل الأحوال بعمل ضخم ، ولكنه ممتع .

وليس المقصود على الإطلاق أن أمحو معنى مفهوم « الثقافة الكونية » (Featherstone, 1990) . فقد تمت مواجهة جوانب أخرى في الفصول السابقة ، بينما لا تزال هناك جوانب أخرى ندرسها في الفصول التالية . وفي القسم الختامي من هذا الفصل ، ركزت على موضوع الثقافة الكونية المهمل نسبياً ، باعتبار أنه يكمن في مفاهيم العالم ككل ، واضعاً إياها بأنها « صور النظام العالمي » ، ولكن لا ألزم نفسي بناءً على ذلك بأي إحساس قوي خاص بالنظام . فهذه الكلمة اكتسبت معنى بائساً في بعض أجزاء النظرية الاجتماعية والثقافية . وأنا على استعداد ، مع وجود بعض الشكوك ، لأن أقول في التحليل الأخير أنني مهتم بنظام الاضطراب الكوني (Featherstone, 1991 b . Appadurai, 1990) بنفس القدر من الاهتمام الذي أولية للنظام الكوني ذاته . وفي أي الأحوال ، كانت تلك محاولة للمضي قدماً مع القضايا التي أثرت في الفصول السابقة ، بشأن حتمية أن تضحى المجتمعات والحركات . ومرة أخرى ، لا بد أن يقال إن الفكرة العامة المتصلة بمفاهيم النظام العالمي ، بما في ذلك المفاهيم السلبية والمستترة ، ليست

بالشيء الجديد بكل تأكيد . ومع أنني ركزت هنا على الصور الحديثة والحالية ، فلا بد من إيضاح أن صور العالم كانت ، وبدرجات متفاوتة من التبلور ، مؤثرة في « التاريخ العالمي » ، وكانت في كثير من الأحيان ذات شأن كبير خلاله . وفي الظرف الكوني مابعد الشيوعي ، اتضحت فكرة النظام العالمي بمعناها الخاص بالسياسة العالمية وضوحا كبيرا .

الهوامش

(١) من الناحية العامة ، تيزامن تتاولى للعولة مع منهج اقترحه بيرجسن (Bergesen , 1980 a) تحت عنوان « علم الكونية » ، وإن كان حسب النقاط المعروضة فيما يأتى ، سوف يتضح أن المجال التحليلى للنمط الطوعى الخاص بالمنهج الذى أقترحه ، أكثر إتساعا من منهج بيرجسن .

(٢) كان هناك إهتمام أقل وضوحا إلى حدما ، وإن كانت له أهميته ، بجوانب « التحديث السياسى وبناء الأمم » .

(٣) من المسلم به بالفعل أن نظرية الأنظمة العالمية لفالرشتاين ، كانت أصيلة فى تنسيقها المنظم بين دراسة العالم الثالث ودراسة التاريخ الأوروبى (Hopkins , 1982) . إلا أنه بالرغم من المدارك التى نتجت عن ذلك ، فقد تم هذا التنسيق ، وبشكل متعمد ، بالرجوع أساسا إلى التاريخ الاقتصادى .

(٤) بعيدا تماما عن عمل اللاهوتيين وفلاسفة الدين ، الذين أصبحوا مهتمين اهتماما متزايدا بالدين العالمى ، خلال الثلاثين سنة الماضية أو نحو ذلك (W. C. Smith, 1981) .

(٥) وبذلك يكون عمل فالرشتاين نفعيا إلى حد كبير ، لأنه سعى إلى تأويلات نفعية ، وركز على مجموعة محدودة من الوظائف ، كانت اقتصادية تكيفية فى المقام الأول ، وسياسية فى المقام الثانى .

(٦) ليعنى هذا بالطبع أن النقاد السياسيين لعمل فالرشتاين ، مثل موديلسكى (Modelski, 1978 , 1983) وزولبرج (Zolberg, 1981 , 1983) لا يتضمن مادة شيقة بشأن البعد السياسى لما أسميته العولة .

(٧) تلك الكونية هى المشكلة الأكثر عمومية ، والمعضلة الأبرز تظهر من ناحية أيديولوجية يمينية عند بوفين (Bowen , 1984) الذى يشكو من الشكوى من الكونية ، باعتبارها توسعا لحدثة الإنسانية العلمانية .

(٨) للاطلاع على صياغة مبكرة للتوجهات المجتمعية نحو النظام العالمى ، والتحديث ، راجع : (Nettl and Robertson , 1968) .

(٩) ينبغى أن أشير إلى أن النمط السياسى الخاص بنظرية النظام العالمى ، الذى دافع عنه موديلسكى (Modelski , 1978 , 1983) ، ونقد زولبرج لذلك المنهج بشكل أساس (Zpnberg , 1983) ، يفسحان مجالا لتناول أكثر حساسية للثقافة .

(١٠) إنتى أستخدم صفة « اجتماعى عام » بمعناها عند سوانسون ، حين يميز بين النسق الاجتماعى والرابطة ، باعتبارهما شكلين مختلفين من أشكال التنظيم الاجتماعى . إذ إن الأول هو النمط الأكثر كلية وهرمية ، بينما أعطيت الأولوية فى الثانى للأجزاء التى تتكون منها (Swanson, 1968) . ولزيد من الاطلاع على اقتراحات بشأن مفاهيم سوانسون فى التحليل الكونى ، يراجع : (Lecner , 1984) .

(١١) هذا لا يشارك فى النسبية الإثنية . يراجع : (Dunn, 1979 , 106 - 107) . ولا تقتضى التعددية وجهة النظر التى ترى أن كل الثقافات صحيحة بشكل متساو . بل إنتى تؤكد ، كما أشرت ، على أن التعددية تتطوى على ترسيخ التنوع .

(١٢) يبدو تحليل بارسونز من بعض النواحي متواصلا مع مناقشة سملزر لردود الأفعال الخاصة بالمواقف تجاه التمييز البنائى فى الثورة الصناعية الإنجليزية المبكرة . يراجع : (Smelser , 1959) .

الفصل الخامس

الكونية اليابانية
والدين الياباني

الكونية اليابانية والديانة اليابانية

كما أعلنت في المقدمة ، فإنني منشغل مباشرة في هذا الكتاب بمسألة العولة والدين بمعناه المزيج (استشهدا بمفهوم آسيوى شرقى) ، كطريقة ومقولة كونية لبناء علاقات مجتمعية ، ومهام مجتمعية بولية كذلك . وعلى أية حال ، فإنه من الملائم في هذه المرحلة أن نناقش العولة والدين لعدد من الأسباب ، وتحديدًا لأننى لا أعتقد أنه يمكن مناقشة مسألة اليابان والعولة دون أخذ دور الدين ووظيفته في الاعتبار ، فوفقا للتعريف الرسمى العالمى للدين ، قدمت اليابان نفسها بوصفها مجتمعا علمانيا فى الأساس ، وهو أمر يتعلق من ناحية بمسألة العلاقات العامة ، تماما مثلما يعتبر تقديم الولايات المتحدة الأمريكية نفسها بوصفها مجتمعا دينيا وعلمانيا فى آن ، جزءا من السياسات العالمية لإبراز الهوية الجمعية ، حيث يعد تثقيف السياسة وتسييس الثقافة أمراً واضحاً بشكل خاص فى المحور المعاصر الحرج لعلاقات اليابان والولايات المتحدة (Robertson , 1990) . وينتج عن ذلك ، فى بعض الظروف ، اعتبار الدين ، والمناظرة حول العلمانية بعامة ، مصدرا استراتيجيا فى سياسات العالم . فى الوقت نفسه ، تعتبر اليابان موضوعا حيويا وغير قابل للتحاشى بالنسبة لمنظرى العولة ، وأنها فى الغالب ، وربما بسبب قصور فى الرؤية ، متأخرة فى الدخول إلى النظام العالمى أو مستجدة ، وأنها لأسباب لم تكشف بعد ، استطاعت أن تحدث نفسها ، وأن تصبح عالمية بطريقة ما ، رغم الشكوى الغربية من فشلها فى المشاركة الكاملة فى

النظام الدولي . لكن ، وعلى العكس من هذه الرؤية ، يمكننا أن نجادل قائلين إن عزلة اليابان عن هذا النظام ، وتحديدًا أثناء فترة حكم توكوجووا Tokugawa ، كان بطريقة ما تحضيرًا لانخراطها العالمي الممتد في القرن العشرين وما بعده . وبعبارة أخرى ، كانت عزلة اليابان عن الطرف العالمي حركة موجهة عالمياً . فقد كان انفصالها الطويل عن العالم مناسبة لمراقبته . لقد إنعزلت بلدان كثيرة أيضاً ، أو انسحبت ، وفقاً لرؤية النموذج القديم للتحديث ، إلا أن المناقشة الحالية عن اليابان تتم جزئياً عن الرغبة في إظهار ضيق أفق الأفكار التقليدية عن « المتأخرين في الدخول » و « المتخلفين » أما الآن . فقد أضحت اليابان مجتمعاً يحتذى به ، ليس بسبب التفرد الذي تطرحه ، وإنما بسبب توجهها نحو العالم بشكل واضح ، لقد تعلمت المجتمعات الآسيوية الشرقية والشرقية الجنوبية من اليابان كيف تمارس فعاليتها . أما لماذا كانت البلدان الأمريكية اللاتينية ، بعكس اليابان ، على درجة أقل كثيراً من النجاح في هذا الصدد ، فموضوع مثير للاهتمام .

ومن وجهات نظر الأنظمة العالمية المطروحة ، تلك التي تعتبر أن اليابان لم تدخل العالم إلا عندما أُجبرت على ذلك من قبل القوى الغربية ، وتحديدًا من قبل السفن السوداء للقبطان بيرى Perry منتصف القرن الماضي ، وبالتباين مع ذلك ، تركّز حجتي على نوع معين من القلب لمنظور الأنظمة العالمية . وفي هذا النقاش ، سوف أصرّ على المدلول المستقل نسبياً للثقافة وللتحولات المجتمعية الطوعية ، إلا أن ذلك لا ينفي بالتأكيد أهمية عوامل النظم العالمية الموضوعية والاقتصادية . إن موقفى يستند أساساً ، وبشكل متباين أيضاً ، على الطبيعة الانعكاسية للتحديث . فالمشكلة المحورية لعلم الاجتماع الاقتصادي التاريخي ، هي أنه لايسمح بتأمل واقعي في الظروف الاقتصادية . واليابان أهمية كبرى بالنسبة لعلم الاجتماع ، ليس لأنها متفردة وناجحة فحسب ، ولكن لأنها تضطلع بوظيفتها في المجتمع المعاصر بوصفها مجتمعاً يستطيع قادة المجتمعات الأخرى أن يتعلموا

منه كيف يتعلمون من مجتمعات عديدة . وذلك هو ما يجعل اليابان مجتمعا عالمياً ، رغم الدعاوى المضادة .

أولاً : المشكلة النوعية – العولة واليابان :

أثناء أكثر العقود التكوينية حرجا بالنسبة لعلم الاجتماع مابين عامى ١٨٩٠ - ١٩٢٠ ، كان نوركايم وزيميل وقيبر (بشكل أكثر ابهاما) يقولون بأن الاهتمام الفكرى المتزايد بالعامل الاقتصادى ، وبصعود المذاهب الاقتصادية ، وتحديد الاشتراكية الماركسية ، هو اهتمام بالأغراض ، أكثر منه اهتمام تحليلى أصيل بالتغيرات الجارفة فى العالم الغربى وقتذاك . وبشكل مقارب لذلك ، أقترح أن يكون طلبة الدين المعاصرون غاية فى الحرص عند تسجيلهم المفعم بالإثارة للتنامى المتزايد للدين ، وللاهتمام به ، فى عديد من مناطق العالم ، حتى لا ينتجوا قراءات دينية للظروف المعاصرة ، سيما القراءات التى تظهر وضوح غلبة الدين التى لا يمكن تفاديها . لقد نصب اهتمام فارط من قبل علماء إجتماع الدين حول قضايا تركز على مشكلة ما إذا كان الدين يتصاعد أم يتناقص ، وكانت المناظرة حول العلمانية أكثر الأمور الواضحة لهذا الاهتمام ، إلا أن اهتمامات أخرى عديدة لعلماء اجتماع الدين كانت مدفوعة بهذا التساؤل . بل إننى أقترح ما يعد أكثر ملاءمة لموضوعنا ، وهو صوغ استراتيجى لأكشاف الطرق التى يتم بها تضمين الدين والظواهر المتعلقة به فى السياقات التاريخية والاجتماعية الثقافية ، تلك الاستراتيجية التى يمكن تبرير مدلولها بشكل مؤكد ، أكثر من الدعاوى الضمنية القائلة بأن هناك ما يشكل اهتماما أساسيا بالنسبة لطالب الدين ، لمجرد أنه يدخل فى نطاق التصنيف الدينى ، إلى جانب أن مقولة الدين مرتبطة ، كما ذكرت قبلا ، بالقضايا العالمية والدولية (Robertson , 1988, 1990) .

والأرضية الصلبة التى تنطلق منها قوة الدفع الأساسية للنقاش الحالى ،

تقرم على البروز المتزايدة للظاهرة الإشكالية للعولة في علاقات الأفراد والمجتمعات والحضارات ، وتيسر حقيقة الاعتماد المتبادل المطرد ، وإدراكه على المستوى العالمى ، مع الاهتمام الصاعد بمصير العالم ككل ، وبمصير الأجناس البشرية بسبب تهديدات الانهيار البيئى والكارثة النووية والايذ تحديدًا ، واستعمار الحياة العالمية لما هو محلى من خلال وسائل الإعلام على الأقل . كل هذا ييسر من العمليات الهائلة لتمويل الثقافات والمذاهب والأيدولوجيات والأطر المرجعية المعرفية إلى شكل نسبى . وفى الوقت نفسه ، هناك مشكلات تتعلق بالطرق وبالدرجات التى ينبغى بها للأفراد والكيانات الاجتماعية الثقافية ، من مختلف الأنواع والأحجام ، أن ترتبط بالعالم ككل . ومن حجى الرئيسية بالنسبة لهذه التطورات ، اعتبار مشكلة التحول عما هو آلى إلى ما هو عضوى ، وعما هو إقطاعى إلى ما هو رأسمالى ، وعما هي جماعة محلية إلى ما هو مجتمع عام ، ومن المجتمع المؤسس على المكانة إلى المجتمع المؤسس على العقد الاجتماعى ، مندرجة فى مشكلة العولة ، وليست محنوفة منها فى العقود الأخيرة . ومع ذلك ، فمشكلة العالمية ليست ببساطة امتدادا لمشكلة التحول الأكبر (Palanyi , 1957) ، إذ لايجب النظر إليها باعتبارها مجرد نتيجة بعيدة المدى للقوى التى استهلت التدمير الاقطاعى عن الأوروبى ، فتلك بشكل واسع رؤية أتباع فالرشتاين ، ممن يرون تحديداً أن ما يطلقون عليه النظام العالمى الحديث ، كان مطرقة للتغيرات الاقتصادية التى دفعت إلى التخلص من الاقطاع الأوروبى على يد الرأسمالية الأوروبية الوليدة ، التى اقتضت توسعا اقتصاديا على نطاق عالمى مطرد . ولاينبغى ذلك كون الظرف العالمى الحديث مصوغا بدرجة كبيرة من قبل الغرب ، لكننا نرفض فكرة المدلول المطلق تقريبا للعامل الحديث مجرد إفراز للنمو الأوروبى أصلا .

وبصرف النظر عن سؤال الجنين التاريخى البعيد فى العالم الحديث ككل ، يبدو أنه بمجرد تكوين هذا الأخير ، بدأ عدد من التيارات فى العمل ، كل منها

بدرجته الخاصة ، المتنوعة ، من الاستقلال . ومن هنا ، فثم منطق لنمو الشكل الحديث للدولة ، من مثل منطق نمو التعليم الرسمي وغيره . بل إنه ، وبشكل مرتبط تماماً بسياقنا هذا ، ثمة تنوع فى الاستجابات للمسيرة المتقدمة لعملية العولمة الشاملة تجاه تحويل العالم كله إلى مكان واحد . وتاماً مثلما أصبحت المظاهر الثقافية للتغيرات الاجتماعية الثقافية ، المحورية بالنسبة للتحويل الأكبر ، مكونات حيوية للعالم الغربى فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، تبددت فى أشكال مثل الماركسية وأيديولوجيات الرأسمالية والكاثوليكية المضادة للعولمة ، مكونات مستقلة نسبياً عن السياقات التى يعيش فيها الرجال والنساء ، وهى التى تتحرك فيها المجتمعات المعاصرة وتمارس كيانها .

ولعله فى الإمكان من خلال هذه السطور أن نبدأ فى تحديد موقع مدلول وشخصية الدين فى الظرف المعاصر ، ليس فى إطار وضعه كنتيجة أو كسبب ، وإنما بوصفه مكوناً حرجياً للعولمة . وعلى أية حال ، فإننى غير منشغل فى النقاش الحالى بطرح السلسلة الكاملة للطرق التى ارتبط الدين من خلالها تاريخياً ، أو بشكل معاصر ، بعملية العولمة . إذ إننى منشغل بدلاً من ذلك بمسألة واحدة محددة ، هى إسهام الدين فى بناء نمط انخراط اجتماعى فى الموقف العالمى ، وسوف أركز على مجتمع واحد محدد فى هذا الخصوص هو اليابان ، حيث تهمنى مشكلة العلاقة بين دين اليابان ، أو الدين اليابانى بدقة أوفى ، وإنخراط اليابان فى الظرف العالمى المعاصر .

وقد اخترت اليابان لعدة أسباب ، تركز أبرزها وأكثرها عمومية بالطبع على الحضور الواضح لليابان فى العالم المعاصر . فقد أضحت اليابان فى السنوات الأخيرة موضوعاً للاهتمام والانشغال العالمى ، وربما موضوعاً أكثر إلحاحاً وبرزاً للاهتمام والانشغال الأمريكى . وقد ظهر ذلك عموماً بفعل النجاح الخارجى لليابان فى النمو الاقتصادى . أما بالنسبة لأمريكا ، فقد ظهر بشكل خاص بسبب غياب الاتحاد السوفيتى بوصفه آخر مركزى ، وبوصفه بؤرة

لدمج الداخلى والهوية القومية ، إضافة إلى الخوف من الأقول الأمريكى مقارنة بالصعود اليابانى إلى النظام العالمى . ورغم فترات الاحترام اليابانى والمحاكاة الانتقائية للولايات المتحدة فى القرن العشرين ، كان هناك تاريخ طويل من التوتر بين هذين المجتمعين ، اللذين يعتبران ، بطرق متنوعة ، قطبين اجتماعيين ثقافيين خصمين فى الحقل العالمى المعاصر ، وتتضمن هذه « الثقافة الدولية » ذات الخصومة المطردة الظهور ، وذات التفاعل المتبادل المقارن ، متغيرات من مثل التعددية الثقافية فى مواجهة الهيمنة الثقافية ، والكبير فى مواجهة الصغير ، واستيراد البشر فى مواجهة تصدير البشر ، والجيل الداخلى من الأفكار الجديدة فى مواجهة استيراد الأفكار . ومن المرجح أن يكون هذا المحور من « التوتر الاقتصادى الثقافى » فى النظام العالمى ذا مدلول فى ثقافة سياسات العالم ، إضافة إلى القضايا التى تركز على أوروبا والأقطار الإسلامية .

وإحدى القواعد التى ينصب عليها الاهتمام الفكرى ، تنصب بالدرجة الأولى فى اليابان على اقتراح مفاده أن اليابان المعاصرة تشكل المجتمع القىادى الجديد فى العالم ، والنمط الجديد الغالب للتحديث ، أو لما بعد التحديث ، وهى فكرة تلقى صدى كبيراً فى اليابان نفسها (Miyoshi and Harootunian, 1989) . لقد أصبح التدويل ومؤخرا العولة قضيتين مركزيتين فى الحياة اليابانية العامة (١) . ومن المهم أن نلاحظ أن التدويل هو جزء مهم من المشهد الدينى فى اليابان المعاصرة ، إذ برغم أن فكرة قدرة اليابان على أن تكون ، أو أن تصبح ، المركز الدينى للعالم ، هى فكرة قديمة ، إلا أنها أصبحت ظاهرة بشكل خاص فى عدد من الأشكال المختلفة منذ بداية عصر مسيحي عام ١٨٦٨ ، بل منذ الهزيمة العسكرية لليابان عام ١٩٤٥ . وقد كان هناك ميل إلى نسبة وجود عدد كبير من الحركات الدينية الجديدة التى نمت فى اليابان منذ مايسميه اليابانيون الحرب الهادئة ، إلى الضغوط والتوترات داخل المجتمع اليابانى (McFarland, 1967) . لقد بدأنا الآن فقط فى إدراك كيف أن أكثر الحركات الدينية بروزا ، مثل حركة

سوكاجاكاي Soka Gakkai ، ونظيرتها الحركة البوذية العلمانية لدى ريسوكوسي كاي Risso Kasei Kai ، هي حركات عالمية بشكل كبير ، وبطريقة دالة تماما ، وإن كان لكل منها أسلوبه المختلف . فلهاتين الحركتين مفاهيم محددة للعالم المتمركز حول اليابان ، حتى وإن اختلف في احترام حول إدماج ماهو غير ياباني داخل ذلك العالم . فالسوكا جاكاي الذي له نصيبه الخاص من الكعكة اليابانية مثلا ، هو الأشد عدوانية والأبعد تأثيرا ، إلا أن الاثنين قاما بتنمية سياسات خارجية واضحة ، تحترم الحكومة الخاصة في الشرق والغرب معا ، كما اختارا أنشطتهما العامة فكرة السلام كمحور أساس .

لقد جعل ظرف الهزيمة النهائية لليابان عام ١٩٤٥ ، بعد إلقاء القنبلة الذرية من قبل الولايات المتحدة على مدينتي هيروشيما Hiroshima وناجازاكي Nagasaki ، من السعي وراء السلام فكرة محورية ومتداولة بدرجة كبيرة في المجتمع الياباني . وقد كرّس كل من سوكا جاكاي وريسوكوس كاي أغلب جهدهما للسلام ، سيما في العالم الغربي ، خلال تمويل مؤتمرات ومنح جوائز لرجال الدولة البارزين . وفي حالة سوكاجاكاي ، هناك سواء بنية مقصودة أم لا ، استمرارية واضحة مع المفهوم الياباني المتعلق بفترة الحرب : « العالم تحت سقف واحد » ، رغم أن هذا المفهوم قد حوّل ثقله المذهبي منذ تأميمه قبل الحرب . وتتركز النقطة الأساسية هنا في أن بعض الحركات الدينية الجديدة (وهو تعبير يتضمن في الحقيقة ، عبر سياقه الياباني ، حركات بدأت في النمو منذ منتصف القرن التاسع عشر) قد تم تضمينها بشكل واضح في انخراط اليابان في العالم منذ حقبة ميجي . إنها حركات تكتسب شرعيتها جزئيا من هذا السياق ، وإن اختلفت حولها الآراء ، بينما تشارك في نفس الوقت في انخراط اليابان الممتد في العالم ، وفي أفكار الجيل النظام العالمي ، ويعتبر جزء من هذا الجهد الشامل متمركزا حول محاولة إدماج أساتذة جامعات في رؤية اليابانيين للعالم ، من خلال عقد مؤتمرات مثلا ، وتمويل بوريات تشمل غير اليابانيين ،

وبخاصة الطلبة الغربيين وهم يمارسون أنشطتهم الفكرية . وبالرجوع إلى الكنيسة التوحيدية ، وهي حركة موجودة في كوريا الجنوبية وذات علاقات باليابان ، نجد أنها قد شخصت هذه السياسة بوصفها « حكومية عليا » (Robertson, 1985) . فهي سياسة تبدو كما لو كانت تستند إلى استنتاج خاطئ مفاده أن أساتذة الجامعات الغربيين لهم تأثير سياسى . وربما من ناحية أخرى يستند على بصيرة حادة ، ترى مدلولاً كبيراً لأثر التكوين طويل المدى للأفكار الثقافية .

وتقوم الطريقة التقليدية لرؤية علاقة الدين بمحاولة اليابان تحديث نفسها بالنسبة للمجتمع الغربى بعد عام ١٨٦٨ (من خلال حركاتها التوسعية التالية فى آسيا والمحيط الهادى ، ونهوضها من أطلال الهزيمة فى حرب المحيط الهادى نحو وضع ذى قوة وتأثير متزايدى فى السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات) على التركيز فحسب على الدور الذى لعبته ديانة الشنتو Shinto * بوصفها الديانة الأهلية للإمبراطورية فى الفترة التوسيعية . وفى أغلب الأوقات ما بين عامى

(*) تعتبر الشنتو من أكثر الديانات اليابانية تميزاً ، لارتباطها بالأساطير اليابانية وأفكار عبادة الأسلاف من الأباطرة ، وإن شهدت تراجعاً فى الوقت الراهن . وقد تركزت هذه الديانة قديماً حول العبادة الرومانية للظواهر الطبيعية ، إنطلاقاً من تداخل الأجداد الطوطميين ضمن الكامي Kami ، أى الآلهة المعبودة ، لدرجة ضياع الخط الفاصل بين الإنسان والطبيعة . وكانت عبادة الآلهة تتم من خلال تقديم العطايا والصلوات والمهرجانات داخل المعابد . ولا تهتم عقيدة الشنتو بمشكلة ما بعد الحياة التى يركز عليها الفكر البوذى ، لذا سهل انتشار هذه العقيدة ، لنجاحها فى التوفيق بينها وبين المعتقدات المحلية ، مثل الديانة البوذية والكونفوشية . إذ لم تظهر عند اليابانيين ضرورة الانتماء لديانة واحدة .

وربما لهذه الظروف ، صارت هى الديانة الأكثر وطنية ، والتى سعت إلى تحقيق وحدة جديدة فى ظل حكم إمبراطورى ، وتوفير واحترام الإمبراطور . ومع عصر الإصلاح ، هوجمت البوذية ، وأضحت الشنتو هى عقيدة الدولة ، ليس بوصفها ديانة ، بل كمظهر للوطنية . ومع الاحتلال الأمريكى بعد الحرب العالمية الثانية ، هاجمتها سلطات الاحتلال الأمريكى ، واعتبرتها شكلاً من التطرف الدينى ، ليتحول دورها إلى دور هامشى ، ويتقصر ممارستها الراهنة على إقامة بعض المهرجانات .

١٨٨٠ - ١٩٤٥ ، كانت الشنتو معترفا بها من قبل الأنظمة اليابانية ، دستوريا واستراتيجيا ، باعتبارها مؤسسة أخلاقية هي تحديداً كونفوشية ، أكثر منها مؤسسة دينية ، وذلك جزئيا من أجل ملازمة الرؤى الغربية حول التفريق بين الكنيسة والدولة . فى الوقت نفسه ، كانت هناك رؤية متطورة وصحية ترى بأنه منذ إلغاء الشنتو وإباحة الحرية الدينية على يد المحتلين الأمريكين بعد الحرب العالمية الثانية ، أصبح الدين اليابانى فى أفضل حالاته ظاهرة سطحية فى ثقافة علمانية متزايدة ، وهى رؤية لم يعترض عليها القادة السياسيون اليابانيون . والحقيقة أن سيل الكتب والمقالات فى السنوات الأخيرة حول المعجزة اليابانية ، لم يتضمن إلا انتباها ضئيلا ، خلا التعاملات الاحتفالية والنمطية ، بالثقافة الدينية وما يتعلق بها من أمور ، فمابالنا بالدين اليابانى ، على أية حال ، تحول الاهتمام مؤخرا ، وبأسلوب محترم ، نحو معتقدات الشنتو وممارساتها بوصفه من مكونات الأنشطة اليابانية التجارية والصناعية . وما يعد إنخراطا حديثاً فى الصناعة الثقافية الرأسمالية الغربية ، بما فيها الأوروبية الشرقية ، هو استجابة فى أغلب الظن ، ولاشك أن تلك ظاهرة موازية .

ورغم كل ماكتب حول المشكلة المتعلقة بأسس التفرد اليابانى المفترض ، فى تقديرها الحساس على مدار قرون طوال ، لكن من وجهة نظر المراقبين الغربيين منذ ستينيات القرن الماضى بشكل واضح ، لعلاقاتها مع بقية العالم ، إلا أن هذه المشكلة تظل بحاجة إلى معاناة مُرضية . إذن فلا بد أن نواجه يوما أسئلة من قبيل : ماهى الأسباب الداخلية والمصادر المتسببة فى درجة الانتقائية اليابانية الحريصة العالية فيما يتعلق بما ينبغى قبوله أو رفضه من الخارج ؟ وكيف يمكن لمجتمع كان بطريقة ما مثالا لضيق الآراء والتضامن الاقتصادى مابعد البدائى ، أن يصبح مجتمعا تسيطر على النخبة فيه تقريبا ، دون التخلّى بشكل عضوى عن تلك السمات ، فكرة تحول اليابان إلى مجتمع بولى أو عالمى ؟

إن اهتمامى بمثل هذه القضايا ، يسير بالتوازي مع الطريقة التى حاولت بها أن أربط بين مشكلة التحول الأكبر القديمة ومشكلة العالمية والعولة الجديدة . بعبارة أخرى ، فإن الطريقة القديمة التى مازالت سائدة لتقييم اليابان ، كانت تنظر إلى تحولها الداخلى بفعل الإثارة الخارجية نحو سبيل موضوعى للتحديث . أما الطريقة الجديدة ، التى تعتبر شكلا أكثر ملاءمة للتقييم ، فتتخذ نقطة انطلاقها من قدرة اليابان نسبيا ، ليس على التكيف الانتقائى وعلى استيراد الأفكار المنهجى من مجتمعات الطبقة العالمية فحسب ، وإنما أيضا على السعى بوضوح فى السنوات الأخيرة كى تصبح مجتمعا بوليا بطريقة يابانية خاصة .

وأعتقد أن نوعية الأسئلة المطروحة فى الطريقة القديمة ، التى مازالت سائدة بقوة ، سوف يمكن الرد عليها بطريقة أفضل من خلال النمط العالمى الجديد من التساؤل . فلن يتم الأخذ فى الحسبان بالنجاح اليابانى ، بالتركيز فحسب على التحول البنىوى الداخلى ، حتى وإن كان هذا هو ماتصوره لنا الحقيقة الجلية لانفتاح اليابان بشكل انتقائى على العالم فى القرن التاسع عشر (بعد أكثر من مائتى عام من العزلة الاختيارية الحساسة للعالم) ، وإجبارها على إعادة بناء نفسها نهايات الأربعينيات وبداية الخمسينيات من هذا القرن ، إلى جانب ذلك الاهتمام المبهم بالعقلية اليابانية . بل ينبغى أن نوفر رصدًا للملامح الحياة اليابانية فى علاقتها بالعولة ، مما سهل تاريخيا ولم يزل ، وجود إيقاع من التقدير الحذر يحترم الانخراط الخارجى . وبما أن الدين فى اليابان ، وربما أكثر من أى مجتمع آخر ، كان خاضعا تقريبا باستمرار للتعديل السياسى ، وبالذات عامى ١٩٤٥ ، ١٩٥٢ بفعل عامل خارجى ، ويطرق يابانية حكومية ذكية ، فإنه من المنطقى أن نستنتج احتواء الدين اليابانى على مفاتيح رئيسية لهذه المشكلة .

ثانيا : التحديث والعولمة والاختيار المجتمعى :

ورغم خطر التكرار ، أرى أنه من الجدير أن أعيد صوغ حجتي العامة بخصوص العولمة والتحديث . ففي المرحلة المبكرة من مشروع العولمة فى منتصف ونهايات الستينيات من هذا القرن ، ثم رفض المفاهيم والنظريات السائدة للتحديث المجتمعى ، بوصفه عملية إلحاق أو تجاوز مجتمع آخر أو مجموعة من المجتمعات ذات الصفات المرغوبة كليا أو جزئيا . ومن خلال استخدام مزيج من الدعوى ونسق بارسونز النظرى ، وأفكار التفاعلية الرمزية المتعلقة بالهوية والانعكاسية ، ورؤى ألفرد شونز A. Schatz المرتبطة بالواقع المتعدد ، ومفاهيم بنية النظام الدولى ، حاولت ومعى نيتل أن نعيد صياغة حقل نظرية التحديث ، حتى نتفادى ما يطلق عليه الآن مابعد الحداثيين * ومابعد البنيويين « حكايات كبرى » أو سرد عظيم للماضى والحاضر والمستقبل (Nettl and Robertson , 1968) . وبدلا من النظريات التى كانت تنتمى مباشرة ، بدرجة أو بأخرى ، إلى فلسفات القرن التاسع عشر ، الخاصة بما يشير إليه التاريخ من حركة محددة وتقدمية للمجتمعات والحضارة وفقا لمنهج معين ، قدمنا صورة لما أطلقنا عليه وقتذاك النظام الدولى بوصفه فضاء تبنى فيه المجتمعات ، ويتحدد أكثر النخبة المهيمنة والمؤثرة داخل المجتمعات ، هويتها وهويات الآخرين المجتمعية ، بدرجات مختلفة وينجاح متفاوت ، كجزء من بناء النظام بأكمله . من هذا المنظور ، لم نضع

(*) تتضمن مابعد الحداثة لدى جان فرانسوا ليوتار سعيًا إلى تحطيم سلطة الأنساق الفكرية الكبرى ، من يمثل أفكار الحداثة والتنوير والماركسية ، حيث يراها تحتوى نوعا من مركزية العلة وانغلاق النسق ، وتزعم قدرتها على التفسير الكلى للتاريخ والمجتمع ، وتعجز عن قراءته والتنبؤ بمصيره . ويعرض ليوتار باسم الخصوصية والنسبية والحق فى الاختلاف عن الأسس والنتائج القيمية والمعرفية والجمالية لهذه الأنساق الفكرية ، التى يسميها « الحكايات الكبرى » ، ويطالب بتحويلها إلى شكل نسبى ، وتفكيك كياناتها الشمولية السياسية والاجتماعية ، إلى أشكال من الانتماءات الفرعية .

التحديث المجتمعى فى الاعتبار بوصفه يقوم بدرجة كبيرة ، وإن كانت مراوحة ، على توجه غريبى تقدمى ، أو فى أفضل الأحوال يتعقب ما كان يسمى اتجاهى العالم الأول الثانى ، بل كان يجب النظر إليه باعتباره دالا على حقل من التعريفات للموقف العالمى ، وعلى التعريفات المجتمعية الذاتية .

لقد كانت نظرية التحديث المقترحة ، أيا كانت نواياها أو أهدافها ، نظرية اختيارية بالمعنى الذى طرحه بارسونز (Parsons , 1937) . وبما تم التصديق ، بل التأكيد ، على امتلاك النظام العالمى المجتمعى التفاعلى خصائصه البنوية الذاتية ، وعلى تصرف المجتمعات تحت ضغط الظروف العالمية ، والداخلية أيضا ، تم كذلك الحفاظ على فكرة وجود عنصر اختياري قوى فيما يتعلق باتجاه أو اتجاهات التغيير المجتمعى ، وشكل أو أشكال الانخراط العالمى . وقد اعتبر هذا العنصر متمركزا حول ثقافة التحديث العالمية البازغة ، تلك الثقافة العالمية التى تطلبت أن تتبنى كل المجتمعات الموجودة توجهها ، إن لم يكن قبولا بالضرورة ، نحو فكرة التحديث .

أما ما اعتبر حديثا ، أو ما اعتبر اتجاهها جديرا بالتطلع المجتمعى ، فهو ماتم بناؤه فى الحلبة العالمية بالنسبة إلى الضغوط الواقعة على المجتمعات ، كى تحافظ على هوياتها وحسّها الاستمرارى ، ولم يكن الأمر مجرد تقديم صور لمسارات التحديث فى مجتمعات العالم الثالث أو الرابع ، بل تقديم صورة أكثر تعقيدا لبناء الواقع العالمى الشامل .

ثالثا : الديانة اليابانية - رؤية جديدة :

ولعل أحد أسباب عجزنا النسبى عن فهم الظاهرة اليابانية الحديثة يكمن فى عدم إعداد رواد العلم الحديث لنا لهذه المهمة (٢) . فإذا نظرنا مثلا إلى ماكس فيبر ، الذى يعد النموذج الوحيد المؤثر فى الدراسة الحديثة للأبعاد

الثقافية للتغير الاجتماعى والاقتصادى والتحديث ، فإن الأمور تتضح رويدا . فقد كان قبيبر يعتبر اليابان نوعا من الأرضية الثقافية المتلقية ، حيث بداية من القرن السادس كانت البوذية Buddhism بشكل سحرى تنشيطى خاص بالماهايانا Mahayana ، والكونفوشية Cofucianism ، ومظاهر الطاوية Taoism وفكر الين يانج Yin - Yang ، والمسيحية بدرجة ضئيلة ، مضافة ببساطة إلى الديانة الشنتوية البدائية الشعبية ، أو على الأقل كانت هذه وجهة نظر قبيبر . والحق أن معظم ماقاله قبيبر مباشرة عن اليابان نجده فى الفصل المسمى (المهمة) من كتابه عن الهند (Weber, 1958) . ومن هذا المنظور ، كانت اليابان متلقيا سالبا نسبيا للأديان الهندية والصينية والكورية ، التى اجتاحتها أيضا بشكل واضح . وبالنسبة لقبيبر ، بدت اليابان كما لو كانت الاستثناء الوحيد لقاعدته العامة القائلة بأن الدين والثقافة قد لعبار دوراً أساسياً فيما نسميه ، بطريقة إشكالية ، تحديث المجتمعات والحضارات . وبعبارة دارجة ، كانت حجة قبيبر أن العناصر العالمية فى الديانة الشرقية لم تبرز بوضوح فى اليابان ، وأن الاكتمال والظروف المحددة لعصف نظام ميجى الإمبراطورى بالنظام الاقطاعى لتوكوجاوا ، قدمكنتها ، مع الأوضاع التكنولوجية والاقتصادية نهايات القرن التاسع عشر ، من أن تحرص على الرأسمالية من أعلى . ومع ذلك ، فإن هذا الرأى يصور اليابان تقريبا بوصفها مجتمعا بلا دين مؤثر بشكل عام أو على مستوى مجتمعى ، وهو قطعاً يطرح تساؤلا حول السبب وراء اختيار اليابان المنهجى للأفكار التى تستوردها (Westney, 1987) ، وراء تزايد مشاركتها فى تشكيل الظرف العالمى .

وقد حاول بيللا فيما بعد (Bellah , 1957) ، وبدون أن يحاول الاستفادة من كتابات قبيبر الخاصة حول اليابان ، أن ينتج ما يشبه التحليل القبيبرى لتحديث اليابان ، من خلال اكتشاف معادل وظيفى للنسق الأخلاقى البروتستانتى . ومع ذلك ، كان موقفه مرتبطا بقبيبر بطريقة عامة ، من حيث سعيه لإظهار وجود تيارات دينية ثقافية قوية ، خاصة أثناء حقبة انحطاط

الساموراي * ، مما شجع التحكم السياسى الوطنى ، بالأساس ، فى الإنتاج الاقتصادى ، وفى توجيهه الإيجابى ، لكن ذلك لايساعدنا أيضا فى طرح التساؤل الذى تطرقت إليه ، خاصة مع الأخذ فى الاعتبار بالحقيقة التى يجادل فيها بيلا فى مقدمة إحدى كتبه (Tokugawa Religion, 1957) التى أعاد نشرها عام ١٩٨٥ ، ومفادها أن المشكلة فى اليابان الحديثة تكمن فى نفعيتها ، وفى غياب الهوية التشاركية ، وغياب معنى للديانة الأهلية (Bellah , 1958) (٣) . وقد وجد رأيه هذا صدى لدى عديد من الكتّاب ، ممن تعرضوا للمعجزة الاقتصادية اليابانية ، أو ممن يذكرون الدين نادرا باعتباره عاملا أساسيا فى التاريخ اليابانى ، سواء القديم أو الحديث . ويبدو الأمر كما لو كانوا يقولون إنه مع إلغاء المحتلين الحلفاء للشنتو ولعقيدة الإمبراطور بعد حرب المحيط الهادى ، تم إلغاء الدين فعلا بوصفه عاملا حرجا فى المجتمع اليابانى ، وحتى فى التاريخ اليابانى ، باستثناء دوره المخزى بالطبع فى فترة ذروة هزيمة عام ١٩٤٥ ، عندما استخدمته النخبة العسكرية والاقتصادية والسياسية لتكتسب لنفسها شرعية داخلية ، وكى تعبئ اليابانيين للتقدم الاقتصادى والعسكرى . أما أولئك الذين درسوا الدين فى اليابان ، سواء على المستوى التاريخى أو من خلال التناول الاجتماعى المعاصر فى العقود الأخيرة ، فقد فعلوا ذلك بطريقة عامة ، ودون إلتفات إلى وضع اليابان الذاتى فى العالم . والملاحظ توجه الاهتمام الخاص

(*) منذ التاريخ اليابانى القديم ، كانت البلاد مقسمة إلى إقطاعيات عسكرية مستقلة ومتحاربة ، من أشهرها رؤساء إقطاعية يطلق عليهم الـ ديموس Daimyos ، ويشبهون كبار البارونات فى إنجلترا أيام حروبها ، تليهم جماعة من كبار المقاتلين يسمون الساموراي ، ممن كانوا يدينون بالطاعة إلى الـ ديموس عن طريق ميثاق شرف يحوى مجموعة من الأعراف والتقاليد الواجب اتباعها ، لكن هؤلاء الساموراي كانوا أشداء على الفلاحين وساكنى الأقاليم ، وحتى نهايات القرن السادس عشر ، استطاعت أسرة توكاجاوا أن تجعل من نفسها سادة على الباقي ، وأن تؤسس نظام حكم صارم ، ظلت تكابده اليابان قرابة مائتى وخمسين سنة ، كانت مكانة الإمبراطور أثناءها شكلية ، وبلا سلطات سياسية ، حيث كانت هذه السلطات من اختصاص الشوجن Shogun قائد رؤساء الإقطاعيات ، واستمر هذا الوضع بلا تغيير ، حتى دخلت سفن القبطان بيرى إلى اليابان ، التى بدأت تأخذ بمنجزات الحضارة الغربية فى الديموقراطية .

بعلم الاجتماع نحو الدلول الداخلى للديانات الجديدة بشكل رئيسى ، وتحديدًا تلك التى نمت منذ صيف عام ١٩٤٥ ، إضافة إلى التركيز الأقل وضوحاً على الديانة الأهلية اليابانية ، أو على نقضها . وبشكل عام ، ومع استثناءات قليلة أهمها كتابات مورا كامى (Murakami, 1980) ، تم فصل دراسة الدين اليابانى عن دراسة اليابان فى حد ذاتها ، وعن العالم ككل ، باستثناء الأشكال التى رشحتها الديانات اليابانية نفسها (٤) .

ماهى إذن الملامح الرئيسية للدين اليابانى ؟ بصرف النظر عن ميزان أشكالها السياسى ، وحساسيتها تجاه العالم من قبل بعض الحركات البوذية العلمانية ، التى تؤثر بقوة على ميلها المتفرد البادى ، كى تهضم كماً هائلاً من أنساق الأفكار الخارجية ، وفى الوقت نفسه تحافظ على هوية وطنية اجتماعية مستمرة ومرنة ، أو تبتكرها ، فإنه لايمكننى بطريقة ما أن أجيب عن هذا السؤال إلا إذا كررت نفسى ، بما أن الثقافة والهوية اليابانيتين كانتا عن مدار ألف وخمسمائة عام على الأقل ، وبطريقة دالة ، مكونتين على يد أفكار وممارسات دينية وافدة (Pollack , 1986) (٥) . وبعبارة أخرى ، إذا أخذنا فى الاعتبار السبب وراء إظهار اليابان ميلاً خاصاً لتبنى أفكار متولدة من الخارج والتكيف معها لأغراضها الخاصة ، فإننا نقع حتماً فى إغراء أن نقول ببساطة أن ذلك يشكل ملمحاً أساسياً فى المجتمع اليابانى ، بل هو ، مع الاسترسال فى هذه الحجة ، مظهر للهوية اليابانية نفسها ، تلك الهوية التى تكونت بالتلاقى مع العالم الخارجى . ورغم ذلك ، تبقى أسئلة مهمة : فمثلاً ، كيف تم الحفاظ فعلياً على هوية تكونت من هذا المزيج المدهش من رؤى العالم الدينية والفلسفية ؟ وهل يكون الشكل الذى حافظت به هذه الهوية التمثيلية على نفسها أساساً للميل نحو إدماج الأفكار الخارجية ؟

لعلنى أقترح وجود ملمحين متقربين نسبياً للدين اليابانى ، مهما كانت لهما من وطأة كبيرة على هذه الألفاظ ، ومما يجعل من الضرورى فى الوقت نفسه أن نتحدث عن هذا الدين باعتباره كلا متماسكا ومستقلاً نسبياً ، على الرغم من تعدده السطحي .

ولسوف أشير أولا إلى الطبيعة الخاصة بالتوفيقية اليابانية ، ثم إلى المرونة التي أسمىها البنية التحتية للدين الياباني ، كما اعتبرها المدلول البنيوي التحتي للدين نفسه . وسوف أستشهد أيضا بمدلول طقوس التطهير والتلوث في مسيرة التاريخ الياباني ، تلك الطقوس المحورية بالنسبة لتراث الشنتو الوطني ، التي تقيم الحدود بين ماهو داخلي وماهو خارجي في العديد من العلاقات والظروف .

ومفهوم التوفيقية يعتبر مفهوما مراوفا ، مثله مثل مفاهيم عديدة ذات أصل غربي قاومها المثقفون اليابانيون . ورغم ذلك ، فمن الأمن أن نقول أنه يشير بخفة إلى مزج تراثين دينيين ، أو أكثر ، سويا . وبهذا المعنى ، تمثل الديانة اليابانية مزيجا توفيقيا متدرجا من الديانات الهندية والصينية والكورية التي نفذت إليه ، وبدرجة أقل كثيرا ، هو مزيج أيضا من الأصول المسيحية بالإضافة إلى الميول الدينية الأهلية التي تعتبر الشنتو والشامانية Shamanism * أهمها . وعلى أية حال ،

(*) اشتق مفهوم « الشامانية » من إحدى اللهجات الروسية التي تتكلم بها شعوب سيبيريا وشكال شرقي آسيا . وقد استخدم في القرن السابع عشر للتعبير عن الديانة الطورانية التي تعتقد بوجود كهنة أو قديسين . أوتوا القدرة على تسخير الأرواح واستخدامها كوسيط لتحقيق بعض الأهداف أو الغايات الفردية أو الاجتماعية . وقد اتسع استخدامه الآن في الدراسات الاثنولوجية . وأضحى يمتلك دلالات تدور في مجالات التنجيم والرؤيا الغيبية والطيرة وطرد الأرواح الشريرة والعلاج وإنزال المطر ، إلى غير ذلك من الممارسات التي ينظر إليها على أنها ذات طبيعة سحرية ، وهوماحدا بمرشيا إلياد أن ينظر إلى هذا المفهوم باعتباره خبرة بينية في طورها الفج . أما الشامان ، فقد وجد لدى الأسكيمو وقبائل سيبيريا وهنود أمريكا الشمالية لمعالجة المرض وكشف المخبوء والسيطرة على الأحداث ، أي بمعنى نمط عملي من السحرة ، ممن يعتبرون أنفسهم حاملين لرسالة مكلفين بها ، وصادرة عن عناصر البيئة المحيطة ، كالنجوم والغمام والبرق ، والشامان يعتمد على روح يحميه ، تكون بينهما علاقة خاصة ، ولا بد أن يكون خبيرا بإحداث حالة الجذبة ، والسيطرة الكاملة على مرضاه وهم في غيبوبتهم ، وعلى صفته الفاتكة للطبيعة ، كعدم التأثر بالنار ، ثم السرّ والرغبة اللذين يحيطان العلاج ، واستخدام الصيغ الخاصة والعبارات السرية . وهو في منطقة سيبيريا بمثابة القسيس والحكيم والطبيب والمعلم الحارس لتراث الأجداد وصانع المعجزات والولي ، مستعينا بقدرته على التحكم في القوى الخارقة ، وجامعا بين فنون الغناء والموسيقى والقص والشعر . ويعد أن كان المفهوم قاصرا على من يملك تلك القدرات بين شعوب شمال آسيا ، أصبح يطلق الآن على كل من يقوم بتلك الوظائف بين الجماعات « البدائية » بعامة . إن الشامان ، ويتعبّر ميرشيا إلياد : « أستاذ فنون النشوة أو الوجد المهجورة والقيمة » .

فإن ما يشير إلى تفرد التوفيقية الدينية في اليابان هو كونها في الحقيقة أيديولوجيا ، حتى وإن كان هذا المفهوم غير مستخدم بصدد (وفي هذا السياق يمكننا أن نقول إننا نجد أيديولوجيا خاصة بالتعددية الدينية في الولايات المتحدة ، وليس في اليابان الآن) . أما الملح المحورى لهذا المعنى القوي لمفهوم التوفيقية عند تطبيقه على اليابان ، فيمكن في أن كل تراث ديني كان مستخدما ، غالبا من قبل الحكومة ، لإضفاء الشرعية على الآخر ، في شكل نماذج لما يمكننا أن نطلق عليه « رابطة الإكساب المتبادل للشرعية » وهو شكل من إكساب الشرعية يختلف عن المفاهيم الغربية لتلك العملية التي تعتمد هناك على التصديق « الرأسى » . فبينما يستند المفهوم الغربى لإكساب الشرعية ، بقدر كبير ، على تأييد النظام لتلك الرؤية « الخاصة » الصادرة من قبل السكان المرتبطين بها ، فإن جزءا مهما من النمط الياباني لإكساب الشرعية يقوم على الإكساب « الأفقى » للشرعية من مظهر اجتماعي للآخر ، والعكس . وبعد إدخال الكونفوشية ثم البوذية ، ثم اكتشاف ديانة يابانية أهلية أطلق عليها اسم « شنتو » ، أى طريقة الآلهة ، إلا أن مفهوم الطريقة كان نابعا بالطبع من أصل صيني خارجي . وفي سياق مواز ، وبعد إدخال البوذية إلى اليابان ، ثم النظر إلى الآلهة والقوى الروحية « كامى » Kami أساسية أكثر . ويمكننا أن نجد مثلا أقرب زمنيا كانت الشنتو فيه مرشحة أثناء حقبة ميجى كى تكسب بقدر كبير شرعية على النسق الكونفوشى لأخلاقيات الولاء ، والتي كان نظام الإمبراطور على رأسها . ويشكل هذا المثال قمة الجبل الجليدى فحسب لظاهرة الإكساب المتبادل للشرعية فى التاريخ اليابانى .

لكن هناك مظهرا حاسما آخر للتوفيقية اليابانية ، وهو مظهر يتعلق بشكل أكثر مباشرة بحياة الأفراد والعائلات ، لعل من أوضح تبدياته حقيقة اعتناق الأفراد فى اليابان لأكثر من توجه دينى واحد بشكل شائع .

وبرغم وجود حركات انغلاقية أغلبها من أصول حديثة ، لاتشجع الانخراط فى شئون وطقوس الحركات الأخرى ، كالمعابد البوذية والأضرحة الخاصة

بالشنتو ، ومن أن غالبية الشعب الياباني ليست حرة أساسا في المشاركة فيما يبدو لها أنه يلائم ميولها الدينية وفقا لظروف حياتها الخاصة ، إلا أن هناك اعتقاداً شائعاً يشير إلى أن الفرد ينبغي عليه أن يعتبر المكونات المختلفة للدين الياباني ككل ، بوصفها مزودة لمختلف الاحتياجات . ومن الأقوال الشائعة ، أن الشنتو للحياة والبوذية للموت ، وربما تتضمن المقولة الأكثر تبلورا أخلاقيات الكونفوشية والسحر الشعبي ، بل ربما تدمج المقولة الأكثر تطورا من الأخيرة ، الميل المتزايد لحدوث احتفالات الزواج بشكل مسيحي ، لكن علماني إلى حد كبير . على أية حال ، تكمن النقطة الحاسمة في ارتكاز البنية الأساسية للدين الياباني ككل ، وارتكاز التوفيقية المرتبطة بالحياة اليومية الفردية ، على الميل لصوغ وتشجيع هوية من مصادر متنوعة ، بل من مصادر يتنوع كل منها ما بين المرجعيتين : الوطنية ، والأجنبية . غير أن شعبية الزواج المسيحي طقسيا ، يؤكد على توجهات اليابان الانتقائية نحو الغرب ، بينما يؤكد الانخراط في البوذية بطريقة خارجية توجهها نحو ما هو كوني ، ونحو الإنسانية بعامة .

وعندما أثرت قضية البنية الدينية التحتية في اليابان ، كنت أبتغي وضعها في وضع مضاد للمفهوم المتطور للديانة الأهلية . وقد جرت مناظرة جديرة بالاهتمام حول الدرجة التي تقوم بها الشنتو بوظيفتها ، وحول ما إذا كانت الشنتو المهجورة مازالت تقوم بها ، أم هل ينبغي أن تقوم بها ، بل فيما إذا كان ينبغي أن تعاد إلى الحياة بمستوى الديانة ، حتى تكون قادرة على الإفادة ، ولعلني أزعم على أية حال ، وبصرف النظر عن هذا النوع من المشكلات ، بأن ثمة صلابة أساسية في الطبيعة التوفيقية للدين الياباني بالمعنيين اللذين وصفتهما ، وهي صلابة أكثر محورية لتضامن المجتمع الياباني ولعلاقاته الخارجية .

ويكمن الملمح الرئيسي لهذه البنية التحتية في التعدد الجوهري للآلهة ، والخاضع للسجال أيضا ، في الديانة اليابانية ، ذلك التعدد الذي تعود جذوره العميقة إلى المعتقدات القديمة في تعدد الكامي ، والذي سهل بدوره تعريفا عمليا

وظيفيا للدين . (وفى هذه النقطة أيضا ، تشارك أساتذة الجامعة اليابانيون حول مفهوم تعدد الآلهة ، بوصفه قابلا للتطبيق على اليابان) . ومنذ إدخال البوذية إلى اليابان ، ظهرت بالفعل سلسلة من « السياسات المتعددة الديانة » التى وفقت بطريقة أو بأخرى بين التراث اليابانى الأهلئ والدعاوى العالمية الخاصة بالأديان والرؤى العالمية الأخرى (Kitagawa , 1987) . أما حدوث حرية دينية معتدلة فى اليابان بعد حرب المحيط الهادئ ، فلا يغير من النقطة الرئيسية إلا قليلا ، حيث إنه قد تم ، منذ ذلك الحين ، تقليل التدرج المزعوم من قبل الدولة للعلاقات ما بين الأديان ، وإن كان أفراد الشعب اليابانى يمارسون رغم ذلك مثل هذه السياسات فى حياتهم اليومية . وعلى أية حال ، فإننى أقترح أن تعدد الآلهة المؤسسى كليا فى الدين اليابانى يشجع بقوة الرأى القائل بأنه يمكن تنسيق عديد من الأنواع المختلفة لرؤى العالم * ، بل ينبغى ذلك ، وتوفيقها وتوظيفها .

(*) تتعدد الترجمة العربية لمفهوم Weltanschauung ، الذى صاغه بالألمانية فيلهلم ديلتاي W. Dilthey ما بين : « رؤية العالم » ، « النظرة إلى العالم » ، و « استشراق العالم » . ومع أن هذا المفهوم له جذوره فى المؤلفات الفلسفية ، إلا أنه اكتسب طابعا مميزا فى الأنثروبولوجيا ، حين جعلت منه أداة علمية للتعرف على فلسفة المجتمعات والشعوب ونظرتهم إلى أنفسهم وإلى الآخرين وإلى الكون . وتظهر أهمية فى خاصيته التركيبية ، إذ يتعلق بالأنماط المعرفية (التصورات والأفكار والمعتقدات) والمعيارية (القيم والمعايير) والوجدانية والسلوكية . ورغم استخدامه المكثف ، إلا أنه لا يزال يثير سجالا ونقاشا فائضين حول تعريفه وطبيعته وإمكانات الإفادة منه : فدوركاييم أهتم به تحت مسمى التصورات الجمعية ، وعائين فيبير رؤى العالم لدى البروتستانتين والكاثوليكين باعتبارها تفسر الأمور الدنيوية من خلال مضمون دينى . ونظر إليه أيليامز من خلال فكرة القداسة وما يثيره من شعور بالسمو والقداسة واهتم به كلايد كلوكهوه من خلال دراسته لفلسفة هنود النافاهو Navaho . وميز ريفيلد بينه وبين دراسة الكون Comology . وحاول سول تاكس Sol - Tax دراسة العلاقة بين رؤى العالم والعلاقات الاجتماعية السائدة فى المجتمع . واهتم جيرتز Geertz بدراسة التطورات التاريخية التى تطرأ على رؤى العالم فى المجتمعات الإنسانية . وعرض كينيث بولدينج K. Boulding لأهم الأبعاد والخصائص النظرية لهذا المفهوم . ورغم ذلك ، ساعد تصور « رؤية العالم » الكثير من الأنثروبولوجيين فى تحويلهم من دراسات الطابع القومى أو الشخصية القومية ، إلى دراسة تصور الذات ، كمحور أساس فى عملية بناء وتبنى التصورات الأخرى .

ويرتبط المظهر الرئيسى الآخر للبنية الدينية التحتية ببروز طقوس التطهير فى المجتمع اليابانى ، تلك الطقوس التى تشير إلى الحدود ما بين المقدس والدنيوى ، والتى تحدد أيضا الداخلى والخارجى ، ويعتبر الانشغال الكبير بالتطهير نفسه ، أساسا دينيا ثقافيا للقدرة على رفض بعض الأفكار المتولدة من الخارج ، وعلى تطهير الأخرى المستوردة . من هنا ، فإن الأفكار عند استيرادها ، وتحديدًا أثناء حقبة ميجى المبكرة (Westney , 1987) تصبح « خالية من التلوث » ويابانية ، من خلال تشكيلة من الممارسات تتضمن الإقلاع عن استيراد أنساق عديدة من الأفكار ، تتعلق بإنشاء مؤسسات جديدة من مصدر أجنبى واحد .

لقد كانت هذه بعض التأملات حول اللغز الخاص بالبروز الكبير لليابان فيما يتعلق بانفتاحها وانغلاقها المتناغمين ، ويقدرتها منهجيا على استيراد أفكار « ملوثة » قليلا وبشكل نسبى . وقد تم بالطبع تقديم عدد من التفسيرات لهذه الظاهرة ، سواء من خارج اليابان أو من داخلها ، إلا أننى كنت منشغلاً تحديداً بالدين ، ولست أزعم بالتأكيد أن التركيز على الدين يعد بديلا للمقاربات الأخرى ، لكننى أقترح أنه لابد وأن يلعب دورا . وهناك الكثير الذى يتعين القيام به ، سيما لتسهيل المقارنات مع المجتمعات الأخرى ، حتى نتمكن من تكوين رصد شامل للدور الذى تلعبه الأنساق المجتمعية للثقافة الدينية فى تشكيل أنماط مشاركة المجتمعات فى السياق العالمى . ولاشك أن مثل هذا المنظور سوف يساعد فى فهم تكوين العالم المعاصر ، وفى الرد على رأى القائل بأن الحقل العالمى المعاصر ما هو إلا مترتب على الرأسمالية والحدثة والإمبريالية أو أى شئ آخر . وذلك أن الملامح الداخلية للمجتمعات تؤثر بقوة على أشكال انخراطها العالمى ، كما أن هذه الملامح ، وبطريقة ما ، تعتبر مظهرا للظرف العالمى ككل ، بما يشى أن اليابان هى بمثابة مولد فعال لمفاهيم معينة للنظام العالمى .

الهوامش

(١) لمفهوم « تدويل » ، ومؤخرا « عولة » ، معان كثيرة مختلفة في اليابان المعاصرة ، تبدأ من المفاهيم الوطنية تقريبا وتنتهى عند تلك التى تلح على الرغبة فى جعل اليابان أكثر انفتاحا على العالم . أما الحل الوسط المطروح ، فهو أن تصبح اليابان جزءا لا يتجزأ من العالم الواسع حتى لا يمكن الاستغناء عنها .

(٢) المراجع التى أسوقها فى هذا التقسيم من الكتابات متعددة إلى حد كبير ، للدرجة التى لا يمكن تسجيل قائمة بها . ومن أهم هذه المراجع :

(Woodward , 1972) , (Hori et al . 1972) . (Mcfarland , 1967) , (Kitagawa , 1966 , 1987) , (Morakami , 1980) , (Thompson , 1983) , (Hardacre , 1986) , Inoue , 1991) .

وتعد كتابات هارداكر بشكل عام مضيئة لجوانب عديدة ، خاصة ما يطلق عليه « الرؤى العالمية الدينية اليابانية » يراجع أيضا : (W. Davis , 1992) .

(٣) الحقيقة أن بيلا قد أكد ذات مرة أن التحديث يتضمن القدرة على « تعلم التعلم » ، لكنه لا يبدو أنه طبق هذه الفكرة على الدين اليابانى (Bellah , 1965 , 170) .

(٤) يعتبر وولفيرين من الاستثناءات المهمة بين المحللين الغربيين (Woleferen , 1989 , 94 - 273) ، حيث يجادل بأن الدين فى اليابان يدخل بدقة فى نسيج لغز القوة اليابانية . ووفقا له ، فإن الدين هناك قائم على التحايل ، وهو يجادل بأن أيديولوجيا التحويل إلى اليابانية تقوم على الصفات الدينية الشاملة للنظام اليابانى . ومن وجهة نظره ، فإن اليابان ليست متدينة بالقدر الذى يجعلها تقاوم التحليل الداخلى ، بل هى فى رأيه « متدينة عذراً » ، وهو فى هذا رأى يستثمر بالطبع نظرية نوركايم إلى أقصاها (Woleferen , 1989 , 277) .

(٥) من أجل نقد لاذع لبولاك ، يراجع ساكاى : (Sakai , 1989 , 99 - 105) .

الفصل السادس

قضية الكونية
والخصوصية

قضية الكونية والخصوصية

« لا تمثل الأيديولوجيات الوطنية فى العالم الحديث ، حضارات الماضى الظافرة . إنها تعبير مبهم عن الحاجة إلى الاندماج فيما هو كونى ، وفى الوقت نفسه إلى ربط إعادة إبتكار الفروق بما هو خاص . فالحقيقة أن الكونية يمكن معاينتها خلال الخصوصية والعكس صحيح » .

(Immanuel Wallerstein , 1984 , 166 - 167) .

« لا تتسم المجتمعات الحديثة بما هو مشترك بينها ، أو بينيتها فيما يتعلق بمقتضيات كونية محددة تماما ، بقدر ماتتسم بحقيقة انخراطها فى قضية الكونية . بل إن الحاجة ، وحتى الإلحاح ، للمرجعية الكونية ، لم تظهر أبدا من قبل بنفس قوة ظهورها فى عصرنا الراهن . فعملية التحديث هى التحدى المنصوب فى مواجهة الجماعات المنغلقة على مخاطرها وخصوصيتها ، كى تشكل من أنفسها جماعة منفتحة من المحاورين والشركاء » .

(Francois Bourricaud , 1987 , 21) .

« شأنه كالحنين ، لم يعد التنوع كما كان ، وأصبح وضع حياة الناس على قضبان منفصلة لإنتاج تجدد ثقافى ، أو

إبعاد كل منهم عن الآخر ، مما يترتب عليه آثار متباينة ،
لتحرير الطاقات المعنوية ، أحلاما رومانسية ليست بلا مخاطر .
أما القضايا الأخلاقية الناتجة عن التنوع الثقافي ، والتي
أعتدنا ظهورها بين المجتمعات بشكل رئيسي ، فقد أصبحت
الآن تتبدى باطراد داخل المجتمعات نفسها . فقد انقضى
اليوم الذي كانت تعتبر فيه المدينة الأمريكية النموذج
الرئيسي للتفتت الثقافي والتشتت الأثني .

(Clifford Geertz , 1986 , 114 - 115) .

لقد أشرت قبلا إلى أن العلاقة بين ماهو كوني وماهو خاص ، يجب أن تكون
في بؤرة استيعابنا الآن لعملية العولة وتفرعاتها . وفي هذا الفصل ، سوف
أتعامل مع هذه القضية بمباشرة أكبر ، وسوف أستمر في اكتشاف قضية
الثقافة العالمية والثقافات العالمية . وقد ظهرت كتابات عديدة حول الكونية
وأيديولوجيتها في السنوات الأخيرة . فمن ناحية ، تم النظر إلى هذه الأفكار
بتشكك من قبل أعضاء التجمعات المجتمعية ، ممن يقاومون بعامة الدعوى القائلة
بإمكان وجود كيانات قابلة للنمو والمبادئ والأخلاق الكونية . ومن ناحية أخرى ،
تم رفض أيديولوجيا الكونية من قبل عديد من المنظرين مابعد البنيويين ومابعد
الحداثيين . ويشكل مثل هذا الرفض ملمحا رئيسيا لنقد الأيديولوجيا
التأسيسية . في الوقت نفسه ، ظهرت كتابات عديدة حول الخصوصية
وأيديولوجيتها ، والتميزات ، والمحلية ، وبالطبع التجمع المجتمعي . ومن أهم
ماينشغل به هذا الفصل ، وضع هذين النسقين من الاهتمام ، اللذين يعتبران
متضادين في العادة ، على محور واحد .

وقد قدمت تصورا مبدئيا لهذا الفصل في مؤتمر سابق ، كان عنوانه
آنذاك يحوي مفاهيم ثلاثة أساسية هي : الثقافة والعولة والنظام
العالمي (١) . ومقاربة هذه المفاهيم تعتبر مسألة إشكالية وقابلة للتشكيك ، لكنني
أعتقد أنه من الأفضل ألا نتعرف فحسب على المشكلات الرئيسية في استخدامها

فهرادى ، وإنما يجب التعامل مع قضية تكوين هذه المفاهيم كمنظومة تحليلية . وقد طرح العنوان الجانبى للمؤتمر بدرجة ما المنطق الخاص بهذه الفحوى تحت اسم « الأوضاع المعاصرة لتجسيد الهوية » ، مما يقترح وجوب الأخذ فى الاعتبار بالطرق التى يرتبط بها تجسيد الهوية ارتباطا وثيقا بالمظاهر الثقافية وعمليات الاستجابة التى قد نرصدها بوصفها عالمية الهدف . ويشكل هذا الاقتراح بؤرة حاسمة نسبيا ، وإن كنت لا أستطيع أن أكرس نفسى له بخنوع ، فإننى سوف أحتفظ به فى ذهنى كمرشد نحو نقاش عام ونظرى .

ولسوف أبدأ بصوغ وضع عام متعلق بقضية الكونية والخصوصية فى السياق العالمى ، مما تجذب اقتباساتى الافتتاحية الانتباه إليه ، مضيفا بعض التأملات حول النوع والعولة . ولسوف أنتقل بعد ذلك إلى مناقشة مرجعيتنا الاجتماعية النظرية لتحليل التعقد العالمى ، بالرجوع بشكل خاص إلى مفهوم الثقافة . ويتضمن هذا المنحى فى مجمله إستكمالا لمحاولة تبسيط هذا المفهوم ، لكن ليس إلى درجة أن تصبح الثقافة كل شئ ، ويصبح كل شئ ثقافة ، مما يشكل ميلا قويا فى العديد من الكتابات الأخيرة تحت مسمى عناوين مابعد البنيوية ومابعد الحداثة ، وحتى الدراسات الأدبية بشكل أكثر شيوعا .

أولا : الهوية والعلاقة بين الخاص والكونى :

وإضافة إلى أفكار الثقافة والعولة والنظام العالمى ، يعتبر مفهوم الهوية أيضا ، وبالطبع ، إشكاليا (Robertson, 1980. Holzner and Robertson, 1980) (٢) . ولايمكننى أن أخوض مباشرة فى هذه القضية الشائكة ، لكننى بدل ذلك سوف أستخدم مقاربة مفادها أنه فى عالم يصبح مضغوطة باطراد (ويتم بالفعل تعريفه كثيرا على أنه العالم) ، وتصبح فيه المكونات « الرائعة » من المجتمعات المكونة وطنيا ومن النظام الداخلى للدولة خاضعة للضغوط الداخلية والخارجية

أيضا ، الممثلة في التعددية الثقافية ، وتعدد الانتماءات الإثنية المختلفة عن تلك الضغوط الأخرى ، فإن أوضاع التعرف على الأنا الفردية والجمعية ، وعلى الآخر الفردى والجمعى ، تظل أوضاعا أكثر تعقيدا من أى وقت مضى .

لقد مرَّ ما كان يطلق عليه برنارد ماكجرين (Bernard Mcgrene, 1989 : x) « النسق السلطوى لتأويل الاختلاف عن الآخر وتفسيره » بتغيير ، لدرجة أن كلمة ثقافة أصبحت تشير بشكل مطرد إلى الاختلاف عن الآخر . لقد كان ماكجرين (1989) منشغلا بتاريخ المفاهيم المختلفة منذ القرن السادس عشر تقريبا وحتى مطلع القرن العشرين فى القرب فقط . وقد عاين تحولا من اغتراب الآخر غير الأوروبى ، والذي كان يتم تأويله فى الأفق المسيحى للقرن السادس عشر ، وفق الانشغال التنويرى بالآخر ، بوصفه جاهلاً ، ومن استخدام القرن التاسع عشر للزمن بوصفه محصورا بين ماهو أوروبى وماهو آخر غير أوروبى ، إلى توظيف القرن العشرين للثقافة (Mcgrene, 1989 : x) . ويعتبر هذا التناول مهما من حيث أنه يجذب الانتباه تجديدا إلى النماذج الأساسية الحضارية لبناء الهوية وتجسيدها . لكنها رغم ذلك ، تميل إلى إهمال التأويلات الشرقية والحضارية الأخرى للغرب ، كما تهمل أيضا فى الغالب ما يطلق عليه بنيامين نلسون « الالتقاءات عبر الحضارية » (Benjamin Nelson , 1981) . كما أنها لا تطرح بصوت عال السؤال المعاصر الحاسم لبزوغ نمط سلطوى عالمى ، أو لبزوغ أنماط تشير مساعلة عالمية لتأويل إختلاف الآخر وتفسيره ، إلا أن ماكجرين على وعى بهذه القضايا على أية حال ، فلاشك أنه يربطها بنقده للأنثروبولوجيا كعلم .

ولعله فى الإمكان أن أزيد فى استيضاح هذه القضية ، إذ مهما كانت الهوية الفردية والجمعية مبنية فى أغلبها ، لكن ليس دون بعض الإجبار والثوابت السلعية ، إلا أن هناك على أية حال طرق غير متفق عليها بلاشك لممارسة الهوية فى أى زمان ومكان . وفيما يضحى العالم بأكمله مضغوطة أكثر ، تصبح أسس

ممارسة الهوية شراكة بإطراد ، وبطريقة إشكالية أيضا ، حتى لو التقى العالم والهوية فى نفس الوقت . وهكذا ، وعلى سبيل المثال ، يوجد فى البرامج التربوية متعددة الثقافات كفاح متواصل لتجسيد دعاوى الهوية ، إلا أن الشرط المفترض لممارسة مثل هذه البرامج هو ممارسة ما يشبه الأساس المشترك لتجسيد الهوية كقاعدة ماقبل صراعية . وبطريقة ما تختلف هذه المسألة عن القضية التى طرحها بيك وجيدنز (Giddens, 1991 . Beck , 1992) تحت مسمى « مجمع المخاطرة » . ويصف جيدنز هذا المجتمع باعتباره يتضمن : « الحياة بسلوك حسابى تجاه الاحتمالات المفتوحة للفعل الإيجابى والسلبى الذى يواجهنا عالميا وكأفراد بطريقة مستمرة فى وجودنا الاجتماعى المعاصر (Giddens , 1991 : 28) . وقد ناقشت أيضا الخيار الاضطرارى للحياة المعاصرة ، بالرجوع بشكل خاص إلى الدين على ضوء النماذج الاقتصادية للخيار وللأفكار الخاصة بما بعد الحداثة (Robertson , 1992 b) ، إلا أن تشخيص مثل هذه الميول نحو ما يسميه جيدنز « الحداثة العالمية » ، لا يرتبط فى حد ذاته ، ولا تلقائيا ، بسؤال الأسس الثقافية لممارسة الهوية (Robertson, 1978 : 148 - 222 . Holzner and Robertson, 1980) .

إن الطرف الشامل لتجسيد الهوية فى ظل أوضاع الكثافة والتعدد العالميين الكبيرين ، يطرح مشكلات تحليلية كبرى ، تم بصدها عدد من الاستجابات . ولعل من بين أكثر هذه الاستجابات إرتباطا وثيقا بتلك المشكلات ، ومن أكثرها تطرفا ، ماسوف أطلق عليه على سبيل الملازمة فحسب : النسبية ، والعالمية . فالنسبية ، ذلك المفهوم الذى يغطى عديدا من « الخطايا » بما فيها ما بعد الحداثة بوصفها أيديولوجيا للنخبة ، وبما فيها البراجماتية الجديدة أيضا ، تتضمن فى أغلبها رفضا لصوغ أى معنى كونه للمشكلات المطروحة بفعل القطيعة الحادة والمتكررة بين مختلف أشكال الحياة الجمعية والفردية . وبعبارة شائعة ، يعتبر هذا المنظور مضادا للتأسيسية أو للشمولية ، وأحد منطلقاته رأى القائل بأن الحديث عن الثقافة ، بمنظور عالمى بلاشك ، يتضمن مشاركة لا يمكن تفاديها تقريبا فى لعبة

الانحدار الحر للسياسات الثقافية ، التي ينظر فيها للثقافة بوصفها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالقوة والمقاومة أو بالتحريض . وتعتبر العالمية تأسيسية بالتباين مع ذلك ، فهي مؤسسة على دعوى إمكان ، بل ومن الأفضل ، الإمساك بالعالم ككل تحليلي إلى الدرجة التي يمكن بها تفسير كل ماله أهمية اجتماعية ثقافية أو سياسية مطروحة على مدار الكرة الأرضية ، بما في ذلك تجسيد الهوية ، أو يمكن على الأقل تأويلها بالرجوع إلى آليات النظام العالمي بأكمله . ذلك لا يحذف على أية حال تحليل تشكل الهوية وتجسيدها في سياق السياسات الثقافية . فكثير من هؤلاء الذين يؤكدون على الثقافة بوصفها « منطقة صاحبة امتيازات » راها ، يشيرون دعوى بلاغية عديدة حول رسوخها في المجال الاقتصادي للنظام العالمي (٣) .

وتتضمن حجتى الخاصة ، محاولة الحفاظ على الانتباه المباشر نحو الخصوصية والاختلاف ونحو الكونية والهيمنة في الوقت نفسه . وتستند هذه الحجة في مجملها على الأطروحة القائلة بأننا نشهد ونشارك أيضاً نهاية القرن العشرين في عملية ضخمة ذات شقين ، تتضمن تنافذ الكونية والخصوصية وتخصيص الكونية ، وتلك دعوى سوف أفندھا بالرجوع إلى الاقتباسات الثلاثة التي قدمت بها هذا الفصل .

وفي معرض حديثه تحديداً عن الوطنية الحديثة ، التي تعد من أنماط الخصوصية المعاصرة بطرق عدة ، يلح فالرشتاين في رأيه ، على تبادلية الخصوصية والكونية . ولست أظن على أية حال أنه يستفيض في طرح قضية تأويلها المباشر ، وهي ثغرة يمكن أن نعزوها إلى عناد فالرشتاين (167 : 1984 ، Wallerstein) في تأسيس العلاقة بينهما على « عبقرية الحضارة الرأسمالية وتتاقضها » . وبينما يقع في ظني ثراء الرأي القائل بأن الرأسمالية تضخم وترتبط بالتعبير المبهم عن الحاجة إلى هضم ما هو كوني ، وإلى الارتباط بما هو خاص في نفس الوقت ، فإنني لا أتفق مع المعنى الضمني

الخاص بأن أشكالية اللعبة المتبادلة بين ماهو خاص وماهو كونى قاصرة على الرأسمالية ، ويمكننى الزعم بلاشك أن انتشار الرأسمالية يمكن تفسيره جزئيا فى سياق ملامتها للحل التاريخى لهذه الإشكالية ، لكننى لا أتفق أيضا مع الحجة القائلة بأننا نستطيع أن نتتبع بطريقة تفسيرية تلك الصلة المعاصرة بين هذين الشقين مباشرة ، وصولا إلى رأسمالية نهاية القرن العشرين أيا كان تعريفها . وأفضل أن أسوق حجة أخرى مفادها أن الرأسمالية العالمية الاستهلاكية لغصيرنا ، تعتبر مغلفة بعلاقة خصوصية وكونية مطردة ومحددة الموضوع ، فى سياق الصلة ما بين العرض العالمى الكونى والطلب الخاص . من هنا ، فالسوق المعاصرة تتضمن تناقضا مطردا بين الثقافة والاقتصاد ، مما يختلف عن السجال البادى لدى جيمسون بأنه يتم توجيه إنتاج الثقافة بفعل منطق الرأسمالية المتأخرة (Jameson, 1984) . وبشكل أكثر تحديدا ، فإن الخلق الرأسمالى المعاصر للمستهلكين يتضمن تفصيل سلع للأسواق الإقليمية والمجتمعية والأثنية والطبقية والنوعية المتخصصة والمتزايدة ، أى يتضمن ما يطلقون عليه « التسوق المصغر » .

ويجادل فالرشتاين أيضا فى أن : « الحضارة الرأسمالية ، وهى تندفع بعنف نحو إنهيارها ، تصبح فى تلك الأثناء أكثر قوة (Wallerstein, 1984 : 167) . ويعتبر هذ بلاشك رأيا أكثر تعقيدا وأمانا من الآراء الأخرى البارزة المؤيدة لتحليل الأنظمة العالمية ، وبالتحديد رأى كريستوفر تشيز الذى كان من سوء حظه أن نشر له التصريح التالى نهاية عام ١٩٨٩ : « لقد رفعت الثورات فى الاتحاد السوفيتى وفى جمهورية الصين الشعبية من معرفتنا الجمعية بكيفية بناء الاشتراكية ، على الرغم من النجاح الجزئى فقط لهذه الثورات ، ومن فشلها المتكرر الواضح . فوجودها يوسع من المساحة المطروحة للتجارب الاشتراكية الأخرى (Chase - Dunn, 1989 : 342) . ويعد الفارق بين تشيز وفالرشتاين مهما ، لأنه يظهر التباين بين الأشكال المعقدة والمبسطة لتحليل الأنظمة العالمية ،

وبينما جاء الإلهيار الواضح لغالبية البلدان الاشتراكية الشيوعية فى عام ١٩٨٩ ومايليه ، كإحباط كبير بالتأكد للأعضاء المثاليين لتلك المدرسة فى التفكير ، لم يكن هناك فى تلك الفترة مايجرح مؤيدى فالرشتاين الحقيقين ، إذ إن فالرشتاين قد تنبأ بطريقة حاسمة بانهيأر إشتراكية البلد الواحد .

ويقتررب بوريكو من الهدف ، رغم أنه أقل تحديدا حيث لايشير إلى الية قيادة ، بمقترح حول بزوغ ظرف عالمى يتضمن الضغط الزمنى والمكانى للعالم ، ممايجبر عديدا من الجماعات والأفراد ، كل على مواجهة الآخر باطراد ، وهو مايسميه « تجمعا مفتوحا من المتحدثين والشركاء » . وذلك يفتح المجال لقضية التحول إلى الكونية ، كما يركز على قضية التحول إلى الخصوصية . ويجذب بوريكو الانتباه نحو مسألة حرجة ، يراها لابد أن تتبع فى صلب أى نقاش حول العولة الجمعية والفردية فى المشهد العالمى ، حيث كان ذلك مظهر البناء الواقع ، يتم إهماله باستمرار . إن بوريكو على أية حال لايزهد بعيدا فى رأيه كما ينبغى ، فهو فى الصيفة التى يطرحها ، يفتقد الانشغال بالسياق الذى قد يطرأ فيه التفاعل بين مختلف الخصوصيات ، فالبنسبة إليه ، تعتبر قضية العولة ، كما هو واضح ، معتمدة فقط بدرجة أو بأخرى على مشكلة التكيف فى عالم مضغوط ، ومن هنا فليس لها أية إستقلالية ثقافية ، أو تمتك إستقلالية ضئيلة . ورغم ذلك ، وبشكل عادل تماما ، يتعين علينا القول أن بوريكو يحاول أساسا إبعادنا عن الحلول المنطقية أو المثالية الخالصة لمشكلة النظام العالمى التى قدمها بعض علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع من نوى الميول الفلسفية فى السنوات الأخيرة ، فى مواجهة القطيعة الحادة والمتكررة ، سيما الحل الذى قدمه لوى دومون (Louis Dumont, 1983) (٤) .

إننى ألع على نقطتين رئيسيتين فيما يتعلق بالطرق المثيرة للاهتمام التى طرح بها فالرشتاين وبوريكو قضية الكونية والخصوصية ، وأرى ابتداء أن هذه القضية تعد ملمحاً أساسا للوضع الإنسانى الذى تم منحه حضورا مهما وتاريخيا ترتيبا بالغا ، مع ظهور التراث الدينى الثقافى الكبير أثناء ما أطلق عليه

كارل ياسبرز K. Jaspers * العصر المحوري (Karl Jaspers, 1953) . فقد كان هذا التراث في غالبية نتاجه تحديدا عما اتفق على تسميته بالكونية والخصوصية ، وقد استمر مدلوله عبر هذا الإطار حتى العصر الراهن . ومن الأمثلة الكبرى الدالة بشكل معاصر ، ذلك المثال الذي ذكرته أنفا ، والمتعلق بالطريقة التي اكتسبت بها اليابان الخصائص الأساسية للكونية من خلال احتكاكها بالبوذية الماهايانا والكونفوشية * ، وتعديلاتها لهما وفقا لخطوطها المحلية . إن بلورة اليابان لشكل من أشكال الخصوصية الكونية منذ التقائها الأول بالصين ، كانت ناتجة عن اكتسابها مدلول نسقي شامل بالنسبة إلى التعامل مع

(*) فيلسوف ألماني (١٨٨٢ - ١٩٦٢) ، يعد أحد مؤسسي الوجودية الألمانية . بدأ كطبيب للأمراض العقلية ، وعمل أستاذ بجامعة بازل بسويسرا ، ومديراً لجامعة هيدلبرج ، وحصل على جوائز عديدة .

يرى أن أية صورة عقلية للعالم ليست حتى الآن معرفة ، حيث أنها لا يمكن أن تكون إلا شفرة للوجود تحتاج دوماً إلى تفسير . والفكرة المركزية التي تنور عليها كل أعماله هي مشكلة التواصل ، حيث على المجتمع والدولة أن يوفر الشروط للتعارف المتبادل الذي يفترض ممارسة الحرية كشرط للحوار . وهذه المشكلة تمثل لديه وسواساً دائماً ، فهو يربط بين الحوار والتبادل والمقابلة بالمثل والاعتراف المتبادل ، وكذلك التوتر والغيرية . وفلسفته المتطرفة في طابعها الذاتي ، هي دعوة لاتعرف الكل إلى التواصل . فبإزاء صمت التعالي ، الذي يؤسس الفرد في ذاته ، لا يكون أمامه من سبيل إلى ضمان وجوده سوى ضمان وجود الآخر . إذ بقوله ، فإن الوجود يحيل إلى الوجود .

(*) نظام أخلاقي وسياسي ، ازدهر في القرن الأول الميلادي في الصين ، وينسب إلى الحكيم الصيني كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق . م) ، وقام أصلاً على عقائد سابقة ، ثم تطور مع أقوال هذا الحكيم وتلامذته والمبدأ الأخلاقي الأساسي في هذا النظام ، هو تأميد الروابط بين الأفراد ، بالمحافظة على العلاقات الإيجابية بينهم ، من احترام وطاعة ولاء ، وإيجاد نمط عالمي للحكومة ، مع تأكيد على اتباع طريق الوسط ، وتجنب التطرف ، والتحلي بمبادئ أربعة هي : العالم الغزير ، والسلوك الحسن ، والطبيعة السمحة ، والعزيمة القوية .

وتمثل الكونفوشية روح الفكر الصيني وهويته الثقافية والدينية والتاريخية على مر العصور . وهي ليست مجرد معتقد يقربه المرء أو يلفظه ، بل قسمة ملتصقة بفكر الأمة ككل ، لدرجة أصبحت بمثابة المعنى المقصود من كلمة صيني . من هنا ، ليست الكتابات الكونفوشية مجرد عقيدة طائفة معينة ، لكنها التراث المتكامل لشعب الصين طوال أكثر من ألف سنة .

قضية الكونية والخصوصية . وبشكل محدد ، فإن وضعها النسقي كامن في تاريخها الممتد والناجح في الدمج الانتقائي والتوفيقى للأفكار من الثقافات الأخرى ، بطريقة تخصص بها ماهو كوني ، وترد بشكل ما منتج هذه العملية للعالم ، بوصفه أسهاما يابانيا خالصا فيما هو كوني (٥) .

وأرى ثانيا أنه في السنوات الأخيرة من تاريخ العالم ، أصبحت قضية الكونية والخصوصية تكون مايشبه الشكل الثقافى العالمى ، الذى هو محور رئيسى لبناء العالم ككل . وبدلا من مجرد النظر إلى فكرة الكونية باعتبارها متعلقة بالمبادئ التى يمكن وينبغى أن تطبق على الجميع ، وبدلا من معاينة الخصوصية بوصفها تشير إلى مايمكن أو ينبغى أن يطبق محليا فقط ، أقترح أن يرتبط الاثنان سويا بوضعهما جزء من المركب العالمى . ذلك أنهما يتحدان فى سياق كونية التجربة وتوقع الخصوصية بشكل مطرد من ناحية ، وفى سياق التجربة المحددة وتوقع الكونية من ناحية أخرى . ويتضمن تخصيص الكونية فكرة ماهو كوني باعتباره ناتجا عن الشكل المادى الإنسانى العالمى ، بينما تتضمن عولة الخصوصية التذكير الدائب بفكرة عدم وجود أية حدود للخصوصية والتفرد والاختلاف والأخرية * . (يقدم لنا جون بودريار مظهرا لهذا الميل فى

(*) يحدد المنظر الروسى ميخائيل باختين M. Bakhtine مبدأ الأخرية بقوله « إننا نخفق فى النظر إلى أنفسنا ككليات ، ولذا فإن الآخر ضرورى ، حتى ولوكان ذلك مؤقتا ، لاستكمال فهمنا لنواتنا » . إذ لديه ، فإن الذات تختبئ فى الآخر ، إنها ترغب أن تكون ذاتا أخرى للآخرين ، أن تخرق عالمهم كآخر ، وأن تطرح عنها ثقل الذات المتفردة .

ومنذ بدايات القرن العشرين ، تعددت الحقوب المعرفية التى أخذت تهتم بالقضايا المتصلة بالذات وبالأخر ، وأسهم هذا التعدد جزئيا فى إنتاج معان متعددة ، بل وأحيانا متباينة ، لكلا المفهومين . وكان وليام جيمس W. James أول من قدم صياغة نظرية حول مفهوم « الذات » نهاية القرن التاسع عشر ، لتتالى بعده إسهامات جيمس بالدوين J. Baldwin ، وتشارلز كولى Ch. Cooley ، وجورج ميد G. Mead ، وكلها أكدت مكونين أساسيين : الأول معرفى ، والثانى تقييى ، وكلاهما يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها مع الآخر ، بما يشئ بعدم غياب أى من هذين المكونين عند تحديد معنى كل من الذات والآخر .

شكل حكمة مرتبطة بوضعنا الراهن . هي : مازال هناك وقت لإنعاش جنورنا (Jean Baudrillard, 1988 : 14) .

وأقترح فى هذا السياق إمكان اعتبار العولة ، بمعناها شديد العمومية ، على أنها شكل لتحويل شقى العملية المتضمنة فى كؤنة الخصوصية وتخصيص الكونية إلى مؤسسة . ويمكن فى هذا الوقت النظر إلى مقاومة العولة المعاصرة ، تلك التى يعتبرها البعض مضمئة فى الجانب الأكثر راديكالية من الحركة الإسلامية العامة ، بوصفها معارضة ، ليس فحسب لاعتبار العالم واحدا متجانسا ، وإنما أيضا وبشكل وطيء لفهوم العالم كسلسلة من طرق الحياة أو كياناتها الثقافية المتشابهة والنسبية . وفى المستطاع النظر إلى المظهر الأول بوصفه شكلا من أشكال معادلة الحداثة ، بينما يمكن اعتبار المظهر الثانى ، بطريقة مثمرة ، شكلا من أشكال معاداة مابعد الحداثة ، وبعبارة أخرى ، يتبدى الاستياء من العالمية حول محور الكونية والخصوصية للعولة ، بالرجوع إلى التنويعات الجديدة المتعولة لموضوعى المجتمع المحلى والمجتمع العام القديمين . فقد كان هذان الموضوعان محل تركيز أساس بالنسبة لنقد الحداثة وبشكل شديد المباشرة فى ألمانيا ، أما الآن فقد تم نسجها مع خطاب العالمية بشكل مطرد ، حين تم رفع درجتها كى تشير إلى العلاقة العامة بين ماهو خاص وماهو مجتمعى من ناحية ، وبين ماهو كونى وماهو غير شخصى من ناحية أخرى . وترتبط هذه القضية بشكل وثيق بما يطلق عليه أراجون أبابورى « التوتر بين الهيمنة الثقافية والتعددية الثقافية » ، مما يعتبره « المشكلة المركزية للتفاعلات العالمية اليوم » (Appadurai, 1990 : 5) ويرى أبابورى (1990 : 17) أن الملمح المركزى للثقافة العالمية اليوم هو سياسات الجهد المتبادل حو التطابق والاختلاف فى افتراس كل للآخر ، ونحو المناداة ، رغم ذلك ، بالنجاح فى اقتناص الفكرتين التنويريتين التوأمين ، والخاصتين بالكونى الظافر والخاص المرن . ويربط أبابورى هذا التأويل المثير للمشاعر كما ينبغى أن نلحظ ، باقتراحه بأن نظرية

التفاعلات الثقافية العالمية سوف يتعين عليها أن تنتقل نحو ما يشبه التصور الانساني لما يطلق عليه بعض العلماء « نظرية الفوضى » (20 : 199) . وإذا كان هذا ليس مجال مناقشة مدى ملائمة هذه القضية المركبة ، فإن علينا أن نقول إن تأييد أباورى لمقاربة الفوضى كنظرية مع الثقافة العالمية ، التي يراها بشكل أكثر تحديدا في سياق سلسلة مفككة من المشاهد الإثنية والتكنولوجية والمالية والإعلامية والأيدولوجية ، يتضمن بوضوح رفضا لفكرة التحويل العالمي للعلاقة بين الخصوصية المتعولة والكونية الخصوصية ، إلى شكل مؤسسى .

وفي نفس الوقت الذى لا أنكر فيه ثراء أفكار أباورى حول وجود علاقات إمبيريقية مفككة بين مختلف المشاهد الثقافية على المستوى العالمى ، ألع على البنية العامة لدلول صلة الخصوصية والكونية ، ويلورتها بوصفها مزيج الحياة العالمية . ربما تظهر بعض اختلافاتى مع أباورى بفعل اقتراحه بأن أفكار التنوير حول الكونية والخصوصية كانت متنافرة بالضرورة ، أما تأويلى الشخصى فيرى أنها كانت متكاملة أساسا ، مثلما كتب أنتونى سميث عن أواخر القرن الثامن عشر قائلا أنه : « فى أصل المثال القومى ، هناك رؤية ما للعالم . ووفقا لهذه الرؤية ، ينقسم النوع البشرى واقعيا وطبيعيا إلى قوميات مختلفة . ولكل قومية إسهامها المميز الذى تؤديه لكل ، أى لعائلة القوميات » (2 : 1979 , Antony Smith) (٦) .

بيد أن فكرة القومية أو الخصوصية تنمو ، وبشكل أكثر حدة ، فقط مع الدولية ، وتنسجم هذه الطريقة فى النظر إلى القضية مع تحليل سايمون شاما للجنود الغربية للجمع بين الأرض والوطن (Simon Schama, 1991) ، ولاشك أننا الآن نميل إلى التسليم بمثل هذا الجمع ، إلا أنه كأغلب التاريخ الغربى ، لم يكن بدهيا مطلقا كما يشير شاما (13 : 1991 , Schama) ، بل إنه يعود بيدايات هذا الجمع ، على مستوى صوغ الصورة البلاغية على الأقل ، إلى الأعوام الأخيرة من النهضة الأوروبية فى شمال أوروبا وفى هولندا . وقد شهدت هذه الفترة وهذه

المنطقة نمو المنظر الطبيعي بوصفه شكلا مستقلا بذاته ، أكثر منه موردا للنصوص السردية المقدسة أو الكلاسيكية . وقد اهتم شاما بلحظة التغير مما هو كوني إلى ما هو خاص ، من العالم إلى البيت . وتكمن النقطة الأساسية تحديدا لديه في أن أعمالا من فن التصوير الهولندي كانت تتضمن تمييزا للمحدودية البصرية عن الثقافة الكونية الإمبريالية الأوسع (Schma, 1991 : 13) .

وفي النهاية ، وكى ننهي التنفيذ المتعلق باقتباساتى الافتتاحية ، أعتقد أن الاقتباس من جيرتز يذكرنا بقوة بحقيقة أن العولة ليست فحسب مسألة خاصة بالمجتمعات والأقاليم والحضارات باعتبارها مضغوطة سويا بطرق إشكالية متنوعة ، وإنما أيضا باعتبارها مطروحة بكثافة مطردة داخل المجتمعات المكوّنة قوميا ، أما الآن ، وبالإشارة إلى جيرتز مرة أخرى : « لا يبدأ ما هو أجنبي بعد حدود المياه الإقليمية ، بل يبدأ من عند حدود الجلد . ويبدأ الأجانب قبل الشاطئ الآخر بكثير » (Geertz, 1986 : 12) . وقد اكتسب مقترح جيرتز منذ ذلك الحين ارتباطا مدهشا بالتيارات الحالية في أوروبا الوسطى والشرقية ، وفي الاتحاد السوفيتي سابقا . ذلك أن مشكلات هوية الجماعات الأثنية في تلك المناطق ، يتم تحريكها داخل سياق الحضور العالمى المتزايد لفكرة الأثنية من داخل الجنس البشرى ، برغم وجود عناصر متضمنة بلاشك من البدائية الخام نسبيا .

وتلح علينا ملاحظات جيرتز أن نأخذ وضع الأفراد فى عملية العولة بعين الاعتبار وبطريقة جدية . (أود أن أرجع بشكل موجز إلى قضايا التعددية الثقافية والتعددية الإثنية التى طرحها جيرتز فيما بعد) . فلقد ظهر ميل بارز فى عديد من النقاشات حول النظام العالمى والمجتمع العالمى أو أيا كان ، لتجاهل الأفراد ، أو بشكل أكثر تحديدا لتجاهل البناء المعاصر للفردية ، للسبب الظاهر القائل بأن عولة الضرورة المزعومة تشير إلى أمور واسعة النطاق إلى حد كبير بالتباين مع الوضع ضيق النطاق للأفراد . ويعد هذا المقترّب الموجّه نحو الحكمة المدرسية التى تفرق بين المقاربات السوسولوجية المصغرة والمكبرة فى سياق

المفاهيم السانجة حول النطاق والتعقد ، مقتريا غير صائب على ما أعتقد .
إذ أنتى ألع على أن الأفراد يشكون جزءا من عملية العولة مثل أى فئة أساسية
أخرى من الخطاب الاجتماعى النظرى . وقد أشرت قبلا إلى وجود أربع نقاط
مرجعية لأى نقاش حول العولة المعاصرة هى المجتمعات القومية والنوات الفردية
والنظام العالمى للمجتمعات البادى فى العلاقات الدولية والجنس البشرى . وتكمن
حجتى العامة ، عند إرساء هذه التفرقة ، فى أن العولة تتضمن باطراد حضورا
لهذه العناصر أو النقاط الأربع للوضع الإنسانى الشامل أو لحقله (بدلا من
استخدام كلمة النظام العالمى) . ويعتبر أى عضوين من الأربعة مقيدا بالآخر ،
فعلى سبيل المثال يعد الأفراد بهذا المعنى مقيدين بكونهم أعضاء فى المجتمعات ،
وأعضاء فى جنس بشرى حاضر ومهدد باطراد . من هنا ، فإن نهاية القرن
العشرين تتضمن تحويل العولة الخصوصية وتخصيص الكونية إلى شكل
مؤسس . ويمكننا أن نشير بشكل أكثر تحديدا إلى تقوية النظام الدولى
للمجتمعات ، وإلى تحويل معنى الجنس البشرى إلى شكل مادى ، بوصفهما
كائنين فى العمليات المتنافذة للتحويل إلى مجتمعات وإلى فرديات .

وكى نعود مباشرة إلى ماهو فردى ، أكرر أن الدعوى الأساسية عندى ترى
بأن العولة قد تضمنت ، وتستمر فى تضمين ، البناء المؤسسى للفرد . ويتحدد
أكبر ، ينبغى علينا الاعتراف بأن ثقافة العالم السياسية قد أدت إلى تحويل عالمى
لمسار الحياة إلى شكل مؤسسى ، له على مايقول چون ميار بعدين هما :
مظاهر الشخص التى تدخل فى التنظيم الاجتماعى العقلانى ، والاحتفال
الجماهيرى بالفرد الخاص أو الذاتى (John Meyer, 1987 : 243 - 244) . وقد
اهتمت بنى الدولة بغالبية ذلك ، وتستمر فى تأملها ، إلا أن المنظمات الأهلية
الدولية قد اهتمت أيضا بالفردية فى مجالات التعليم وحقوق الإنسان والصحة
وغيرها ، وشجعته . وفى المحصلة النهائية ، كان التشجيع العالمى للفردية ،
مجتمعا مع التعددية الإثنية والثقافية المتزايدة ، والتى نجمت بدورها عن

الهجرات الواسعة والشتات السكاني ، عاملا حاسما في التحرك نحو ظرف صناعة « الأجنبية » كما وصفها جيرتز بجدارة . وفي الوقت نفسه ، لعب ما يطلق عليه ميار الاحتفال بالهوية الذاتية المرتبط ضمنا في التنظيم الاجتماعي العقلاني ، دورا رئيسيا في التأسيس العالمي لأشكال متنوعة من الأقليات ذات الهويات الذاتية والجمعية ، والتي كان للنوع في وسطها مدلول خاص ، وذلك كله قد امتلك وطأة واضحة على السؤال الذي طرحناه آنفا عن الهوية ، وتحديد الهوية الذاتية ، في الوضع الحالي للحياة نهاية القرن العشرين .

ثانيا : ملاحظة حول النساء والنوع :

وربما كان هذا هو أفضل مجال لطرح السؤال الخاص بمفهومى حول النساء في علاقتهن بالكونية والعولة . ولأننى لا أستطيع أن أقدم رسدا شاملا لهذا الموضوع ، فسوف أقدم بعض الأفكار المرتبة . وفي سياق إمبيريقى مبسط ، يجدر القول أن تجربتي الخاصة بالنسبة لاستجابات النساء لتحليل العولة وتأويلها تفيد بأنهن يشاركن في العولة بنفس القدر الواسع لمشاركة الرجال . وربما كان ذلك أشد وضوحا في سياق الجنس البشرى ، خاصة من خلال المظاهر البيئية لنموذجي ، مع الأخذ في الاعتبار بأن الميل الأخير قد أكدته لى أخريات ، بمن فيهن المدرسات اللائى يعملن في حقل التعليم الدولى أو العالمى . لكن يمكننا أن نجادل بقدر معقول فى أنه لاينبغى النظر إلى هذه الحقيقة بطريقة غير نقدية . أفليس تكليف النساء بالمظهر الأكثر أسرية من عملية العولة ، يعد نتاجا للوضع التاريخى التبعى للنساء داخل المجتمعات والجماعات ؟ أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال يجب أن تكون مبهجة . فمن الذى يستطيع أن يجزم بأن النفوذ الأقصى سوف يصل إلى تميم العالم ككل ؟ لاشك أن أهمية سؤال الحفاظ على البيئة عالميا ، وعلى مصير الجنس البشرى كنوع من الكائنات الحية ، سوف تزداد باطراد فى سياسات الوضع الإنسانى فى العقود القادمة . ومن الممكن أن

يصبح الانشغال بالجنس البشرى مؤسسا بوصفه قضية أنثوية ، ومع ذلك يمكنه أيضا أن يتحول إلى قاعدة قوية للنسوية (Diamond and Orenstein, 1990) . على أية حال ، تعد الطرق التي تشارك بها النساء ، بكل تنوعاتها ، في نقاش العولة ، عوامل دالة بشكل خاص .

إن قضية النوع والعولة ترتبط ارتباطا قويا بواحدة من أكثر المشكلات إلحاحا في النظرية النسوية المعاصرة ، هي وجوب تأكيد النساء مساواتهن بالرجال أم وجوب تأكدهن اختلافهن عنهم . أما الذين أكدوا على الاختلاف ، فقد قدموا تأويلا خاصا للتجربة الأنثوية في الحمل والولادة . مثال ذلك جدال سارة روديك حول أن النساء ، بصرف النظر عن الحمل الفعلي ، يتقاسمن التزاما بتغذية الحياة وبالمعارضة الطبيعية لتدميرها (Sara Ruddick , 1989) . ومن ناحية أخرى ، أطلقت اليزابيث فوكس جينوفرس نقدا حادا لميل عديد من مؤيدي النسوية المعاصرين للعمل في إطار ماتصفه وتحلله باعتباره قيودا على نقد الفردية (Elizabeth Fox - Genovese, 1991) . وبعد أن تلحظ إيزابيث فوكس جينوفيس في البداية أن : « لاسياسة تظل بريئة عن تلك التي تعارضها » (1991 : 17) ، تختتم نقاشها بالحجة القائلة : « إن النسوية بكل مظاهرها هي ابنة تلك الفردية الذكورية التي يهاجمها عديدون من مؤيدي النسوية (1991 : 243) . وإذا تحدثنا تحديدا عن المحاولات النسوية لإعادة تشكيل البرامج الدراسية الدينية ، خاصة في الجامعات الأمريكية ، فسوف نجد إيزابيث تشير إلى سخرية النساء وهن يعارضن التراث بإصرار ، بينما يروجن فعليا « صورتهم كمنتجات له » . ويعنى ذلك في غالبيته أن مشروع التوحد مع تراث أنثوى خالص قد قاد نحو توحد النساء مع قيم يفترض أنها عكس القيم الذكورية تماما ، مثل التغذية وحماية المجتمع والمسالة (Janeway, 1980) .

وفي هذا الإطار ، أجد من المثير للاهتمام الإشارة إلى أن أوجست كونت ، الذي لم يكن فحسب أول عالم اجتماع معترف به تماما ، بل كذلك أول مؤيد

العالمية ، وهو ما يمكن التشكيك فيه ، قدم منح مكانة خاصة للنساء ، ليس بوصفهن مشاركات فاعلات في الأنوار العامة الأساسية ، وإنما بوصفهن ممثلات للخير المثالي (Fox - Genovese, 1991: 175) . من هذا المنظور ، ثم تهميش النساء حيث يتم الاحتفاء بهن ، بل وتأييدهن ، مثلما كان حال كلوتيد بوفو Clothide de Voux بالنسبة لديانة كونت الإنسانية (1991 : 175) .

وتصف إليزابيث فوكس جينوفيس في كتابها (نسوية بلا أوهام) *Feminism without illusions* الصادر عام ١٩٩١ ، الميل النسوي للاحتفاء كثيرا ، على الأقل في الولايات المتحدة ، بغرائز المرأة ويدورها الأمومي ، ويموقعها لصالح المجتمع العام ضد المجتمع المحلي ، باعتباره حنيناً إلى الماضي ، فتورد : « إن معظم المنظرات النساء اللاتي ينتقدن الفردية الذكورية ، ينتهين باحتواء المشهد العاطفي للمجتمع (Elizabeth Fox - Genovese, 1991:52) . ومن ناحية أخرى ، فإن : « الطريق التي تنتهجه النسوية ، يؤدي بعناد نحو التآكل النهائي للمجتمع ، ولن يتمكن أى قدر من الحنين البلاغى من إعادته » (1991 : 53) . وبشكل عام ، تجعلنا إليزابيث فوكس جينوفيس نقتنع بشدة بنقدها لقدر كبير من قبول التنظير النسوي للتمييز السائد ، والذكوري في أغلبه ، بين المجتمع العام الأنثوي والمجتمع المحلي الذكوري ، لفشل هذا التنظير في بلورة نظرية تبرر التدخل الراديكالي في السياسة الاجتماعية (1991:51). وتعتبر إليزابيث مقنعة أيضاً في دعواها بأنه على الرغم من وجود أقران لجاياتري سبيفاك Gayatri - Spivak (1991 , 1987) ، تفادوا المؤامرة الأسوأ في الاحتفاء المكتفى بوجود جماعة من النساء (Elizabeth Fox - Genovese, 1991:51) ، إلا أنهم يملن أيضاً إلى تفادى القضية السياسية المحورية (1991 : 51) . ويمكن بالطبع الرد بأن المنظمات النسويات مابعد الكولونيالية أو الأدنى ، مثل سبيفاك (Gayatri Spivak, 1987 , 1990) التي لا تتحدث بالقطع بوصفها منظرة نسوية ، يحاولن بجرأة من خلال مخاطبة أوضاع النساء حول العالم

بطريقة غير عاطفية مميزة ، أن يبرز البنى التاريخية والمؤسسية للفضاء التمثيلي الذي استدعين منه للحديث (Harasym , 1990 : vii) . ورغم أن ذلك قد لايزيد مباشرة من فهمنا للتعقد العالى ، إلا أنه قد يسهم فى تحقيق هذا الهدف ، إضافة إلى أن سببها تبدو مؤيدة للرأى القائل بأن مقارنة شتات مابعد كولونىالية وإبرازها ، يعدّ مشروعاً سياسياً بالأساس ، حتى وإن كان يفكك فحسب وجهات النظر التقليدية الكولونىالية . على أية حال ، فإن إليزابيت فوكس جينوفيس على حق عندما تقول إنه : « يتعين علينا كلنا أن نخجل من الإدعاء بأننا صوت المظلومين ، بينما نحتل موقعا أكاديميا متميزا » (1990 : 150) .

إن شاغلى الرئيس هنا على أية حال ، هو الأخذ فى الاعتبار بالعلاقة الفعلية والاحتمالية بين النساء والعولمة . ويرتبط ظهور حركة نسوية دولية متنوعة وتلك الحركة الخاصة المهتمة بموضوع النساء والتنمية (Goetz, 1991) ، كظاهرة دالة على العولمة . ولاشك أن هذه الحركة ، من بين حركات وتنظيمات كثيرة ، قد ساعدت على ضغط العالم ككل . وما يبدو أنه ظاهرة فى هذه الحركة ، هو الاعتراف المطرد بتنوع تجارب النساء ، والاعتراف بأن منظور النساء الغربيات ، والأمريكيات بتحديد أكبر ، لاقابلية له للتطبيق عالميا بأية وسيلة .

ويعتبر كتاب سنثيا انلو Cynthia Enloe (شواطئ الموز وقواعده) Bananas Beaches and Bases الصادر عام ١٩٩٠ ، واحدا من محاولات قليلة لمخاطبة قضية السياسات الدولية مباشرة من وجهة نظر نسوية . وتكمن دعواه الرئيسية فى أن النساء كن ضحايا عالميات فى الغالب لنظام دولى أبوى بالأساس . ذلك : « أن الحلبة السياسية القومية يسيطر عليها رجال ، لكنها تسمح للنساء ببعض الدخول الانتقائى . أما الحلبة السياسية الدولية فتخصص الرجال فقط ، أو هى كذلك لهؤلاء النساء النادرات اللاتى يستطعن أن يلعبن أدوار رجال بنجاح ، أو على الأقل يستطعن ألا ينتقصن من الافتراضات الذكورية » (Enloe, 1990 : 13) . وبمجرد أن تضبط انلو إيقاع نقاشها ، تنتقل

إلى إكتشاف المناطق المتنوعة التي تم استغلال النساء فيها ، وتم تحويلهن إلى ضحايا لتشغيل النظام الدولي ، أو إلى أعوان له ، وهي مناطق السياحة ، والقواعد الأجنبية للقوات المسلحة ، والدبلوماسية ، والدعاية الدولية والعالمية ، والوحدات الاستهلاكية العالمية ، وتجارة الخدمات المنزلية . وعلى طول هذه النقاشات ، تتشغل النوبصوغ معنى نسوى للسياسات الدولية ، رغم أن تركيزها الإمبريقي أشمل مما يتضمنه هذا المفهوم بطريقة ما . إنها تذكر عن حق ، أن الرابطة النسوية الدولية التي قاربت على التحقق فيما يبدو في مؤتمر نيروبي عام ١٩٨٥ ، مشيرة إلى نهاية العقد النسائي للأمم المتحدة : « لاتضعف بشكل ألي للمعسكر السنوي الدولي الذي يفتقد تحليلا نسويا للسياسات الدولية أن يدمر أهدافه النهائية الخاصة (18 : 1990) .

وقد تم اتخاذ خطوة حاسمة في اتجاه المقاربة النسوية للسياسات الدولية في الكتاب الذي حرره جرانت ونيولاند Grant and Newland بعنوان (النوع والعلاقات الدولية) Gender and International Relations الصادر عام ١٩٩١ . وينشغل أغلب المساهمين في هذا الكتاب بالتنظير لمكانة النوع في التخصص العلمي للعلاقات الدولية وبالأخذ في الاعتبار بالاحتمالات المؤدية لمنظورات نسوية تم التعبير عنها . ومن الموضوعات التي نوقشت كان الحد الذي وقعت عنده العلاقات الدولية العادية والأبوية في مصيدة القسمة بين ماهو عائلي وماهو دولي (Grant , 1991 : 22) . وتتسق وجهة النظر هذه بقوة مع بزوغ الدفعة المضادة للحنين ولما هو مصغر في بعض تيارات النظرية النسوية المعاصرة ، مما يتضمن إعادة صياغة وتحديث لمفهوم المجتمع ، كي يبدو مؤشرا إلى العالم ككل بكافة اختلافه وتنوعه . ويتلاءم هذا التركيز بدوره مع مفهومي الخاص للحقل العالمي ، أو للوضع الإنساني العالمي . ومن أكثر دعاوى استمرارية وقوة ، دعوى بأننا إذا كنا سوف نمسح الموقف العالمي بجدية ، فينبغي علينا أن نفعل ذلك بطريقة شاملة . إذ يجب أن تكون لدينا صورة تربط في مرونة ومنهجية معا ، بين القوائم المكونة

من أفراد وجنس بشرى ومجتمعات وعلاقات دولية بون ترتيب محدد .
ورغم أن ثمة إستقلالية نسبية تمنح أساسا لكل نطاق على حدة ، فإن النقطة
المحورية هى مايلى : إن ما يعتبر عادة أمورا مجتمعية داخلية بحتة ،
أو ظاهرية سطحية . أو حتى غير مهمة ، أعتبره فى تشيكلى جزءا من الظرف
العالمى المعقد .

إن أهم نقطة فى السياق الحالى ، هى أنه قد يتم تصنيف النساء ، فى
الفترة الحاسمة لانطلاق العولة ، بوضعهن مظهرا طبيعيا للحياة المجتمعية ،
بينما الرجال يعكسون ذواتهم ويُعتبرون موضوعات مجاوزة لما هو اجتماعى فى
العلاقات الإشكالية مع المفهوم الموحد المطرد للمجتمع (Boli, 1980) .
ويذكر بايكان (Baykan, 1992) بإيحاء من رايلى (Riley , 1988) ، أن
النساء قد انتبهن فى هذا الإطار إلى قبول التعريف الذاتى الحديث ، وأصبحن
يضعن هذا التعريف فى علاقة مع ماهو سياسى ، أو فى علاقة تمييزية عنه فعليا .
ويسهم رايلى وبايكان بهذا فى الأطروحة القائلة بأن مفاهيم القرن العشرين حول
النوع هى نتاج عملية متعولة من بناء المجتمع . لقد تم بناء « النساء » تحديدا
بالرجوع إلى الجوهر التجمعى للمجتمعات غير الغربية .

ثالثا : النظرية السوسولوجية والثقافة الكونية :

ويبدو أن هناك مايشبه الاتفاق بين علماء الاجتماع الذين تأملوا مباشرة فى
الظرف العالمى ، وإن بدا التراث الرئيسى للنظرية الاجتماعية غير ملائم لمهمة
النقاش الواضح حول العالم ككل ، وحول تشكيكه . وعلى ماذكرت قبلا ، فقد
طرح فالرشتاين المسألة بحسم عندما ذكر : « أن تحليل الأنظمة العالمية ، هو
اعتراض على التراث المسبق للعلم الاجتماعى ككل (Wallerstein, 1987:309) .
ولعلنى أتعاطف كثيرا مع التوجه العام ، إن لم يكن الخاص ، لهذه الدعوى ،

وسوف أضع الخطوط العامة الآن لبعض آرائى الرئيسية بهذا الخصوص ، فيما يتعلق بالمهم الأساسية التى بين أيدينا ، وبالرجوع أساسا إلى تخصصى الرسمى فى علم الاجتماع . فقد لعب هذا العلم دورا بارزا فى صوغ نمط العولة فى القرن العشرين ، وإن لم يسهم بشكل كاف فى تيارها الرئيسى الذى يركز تحليليا وتأويليا على العولة بوصفها ظاهرة تاريخية ذات مدلول معاصر بارز ومطرد . إن الشك فى أن علم الاجتماع قد اتخذ سمته الكلاسيكى أثناء السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وفى الربع الأول من القرن الحالى ، فيما يتعلق بما اتفق على تسميته بمشكلة الحداثة من ناحية ، وفيما يتصل بنمط عمل المجتمع المكوّن قوميا من ناحية أخرى ، وباعتبار أن الإشكالية الفردية محورية فى الحالى ، هو شك ضئيل . وعبر هذا المنظور ، كانت هناك مساحة ضئيلة ، إن لم تكن منعدمة ، لتحليل الفروق الثقافية ، خلا ما يتصل بسياق التباينات التحليلية بين الحضارات والتراث الحضارى ، بما أنه كان من المفترض كراى شائع ، أن الشكل الحديث للمجتمع كان متجانسا ثقافيا ، أو كان عليه أن يصبح كذلك ، كى يحقق قابليته للوجود . ولاشك أن ماكس فيبر لم يكن لديه أى حس سوسيولوجى بخصوص ما اتفق على تسميته ، رجوعا إلى العرق والثقافة ، بالمجتمع التعددى . وبطريقة أو بأخرى ، شجع علماء الاجتماع الكلاسيكيون ، إن لم يكن بطريقة ضمنية ، فكرة أن ما أطلق عليه فيما بعد النسق القيمى المركزى ، كان ملمحا جوهريا للمجتمعات القومية الحية ، وأن كل مجتمع يتعين عليه أن ينمى حسا بهويته الجمعية الخاصة . ومنذ ذلك الوقت ، أضحى بعض علماء الاجتماع نوى تأثير قوى خارج أوروبا الغربية فى هذا الخصوص . وقد أصبحت الأفكار الاجتماعية العلمية ، وتحديدًا تلك الخاصة بالنفعيين الإنجليز وبالوضعيين المنطقيين الفرنسيين ، شديدة التأثير بالطبع بين النخبة الليبرالية المسيطرة فى المجتمعات الأمريكية اللاتينية المستقلة حديثا أثناء القرن التاسع عشر ، إلا أن علماء مطلع القرن العشرين ، من أمثال نوركايم وتوينز وسبنسر

وغير ، كان لهم تأثير خاص فى البلدان الأوربية والآسيوية ، فى سياق أفكارهم المتعلقة بمسائل كالثقافة والهوية القومية ، وكذلك فى سياق تلك الأفكار المرتبطة بقضية الشكل الذى ينبغى أن يتخذه المجتمع القومى الحديث . وعلى سبيل المثال ، فقد نصح سبنسر ، الذى كان لكتابته تأثير كبير فى اليابان والصين نهايات القرن التاسع عشر ، النخبة السياسية لحقبة ميجى ، وبشكل صريح ، بإقامة هوية يابانية ذات أساس تراثى صلب . أما أفكار بوركايم حول موضوع الديانة الأهلية ، فقد كانت مؤثرة فى إقامة الجمهورية التركية الحديثة فى العشرينيات من هذا القرن ، وذلك بينما كان الموضوع الألمانى حول المجتمع العام فى مواجهة المجتمع المحلى رائجا بشكل واسع فى آسيا الشرقية ومناطق أخرى . وكذلك قررت نخبة حقبة ميجى أن تدفع مبكرا بالمجتمع المنظم قوميا ، أو بإدارة المنزلية القومية ، كى تحاول جهداها فى مجالى المجتمع العام والمجتمع المحلى معا .

وهكذا ، فحتى على الرغم أنه من التقليدى أن يفكر المرء فى العلم الاجتماعى الغربى بوصفه قد نما بدرجة أو بأخرى فى الغرب نفسه ، باستثناء الشق الماركسى من هذا العلم ، إلا أن الحقيقة أنه وجد طريقة ، خلال ترتيب كبير لتقاطعات مختلفة ، إلى مسارات حياة عدد واسع من المجتمعات غير الغربية ، قبل تصاعد النظريات الغربية الاجتماعية العلمية الخاصة بالتحديث المجتمعى نهايات الخمسينيات ومطالع الستينيات ، وفى اتساق مع بزوغ العالم الثالث بوصفه حضورا عالميا . ومع نهاية الربع الأول من القرن العشرين ، كان علم الاجتماع الغربى قد أصبح مصدرا ثقافيا فى عدد من مناطق العالم . وربما بشكل ملحوظ أكثر فى شرق آسيا ، حيث كان هناك ميل ثقافى راسخ لوضع قوائم أفكار ، تبدو متناقضة على السطح ، كل منها جنبا إلى جنب الأخرى بشكل توفيقى .

طبقا لهذا ، فبينما انشغل علماء الاجتماع الغربيون ، وأبرزهم ماكس فيبر ، بمقارنة الشرق والغرب كتدريب تحليلي ، وبمبالات سياسية وأيديولوجية ، كانت موضوعات المقارنة منشغلة بنقل صناديق من الأفكار الغربية وزرعها لأسباب سياسية واقتصادية وثقافية مادية تماما .

وتكمن السخرية هنا بالطبع ، فى أنه رغم نشر أفكارهم الغربية فى المجتمعات نفسها التى كانوا يضعونها موضع التباين مع الغرب ، كان هناك حس ضئيل بين أبرز علماء الاجتماع من الفترة الكلاسيكية بخصوص اعتبار عدد متزايد من المجتمعات حول العالم ، موضوعات لأفكارهم الخاصة عن طواعية ، بتوظيف المجتمعات الحديثة المكونة قوميا ، وتطبيقها ، وذلك برغم أن هذه الأفكار قد أعيدت صياغتها للأهداف المحلية ، وبعبارة أخرى ، كان لدى هؤلاء العلماء ، باستثناء نوركايم ، حس ضئيل بإمكان تحول المجتمعات القومية إلى موضوعات للتوقعات التعميمية والخارجية حول الطريقة التى ينبغى بها للمجتمعات أن تنشئ قابليتها وتحافظ عليها . وقد كانوا هم أنفسهم أساسيين فى تشكيل الحس العالمى المطرد حول الطريقة التى يجب بها بناء المجتمعات . باختصار ، كانوا حساسين لما اتفق على تسميته بالعولة ، وتحديدًا لمظاهرها الثقافية .

وكىؤكد مرة أخرى ، فقد أصبح نوركايم منشغلا بشكل متزايد بما أسماه « الحياة الدولية » التى خضعت لها المجتمعات الفردية ، كما كان ملتزما أثناء عمله وحتى وفاته ، بالسؤال المنطقي بدرجة أو بأخرى ، وغير المعتمد على علم الاجتماع ، والخاص بالكيفية التى تستطيع بها المجتمعات المختلفة أن تشكل مجموعة من المجتمعات فى إطار أخلاقى . وغالبا على أية حال ، كانت الفكرة المسيطرة فى الفترة التأسيسية لعلم الاجتماع الأكاديمي ، وعلى المدى الذى تم التعامل به مع الأمور الدولية أو العالمية أساسا ، تكمن فى دخول المجتمعات فيما يشبه الصراع الدارويني ، وهى وجهة نظر كانت موجودة بشكل خاص فى عديد

من المجتمعات التي تأثرت مباشرة بما أطلق عليه الداروينية الاجتماعية * ، وبشكل أقل صراحة ، في المجتمعات التي دارت في فلك متأثر بماكس فيبر على وجه خاص (٧) . إن النقطة الرئيسية لدى هنا ، لاتقف عند مسألة المعاناة الكبيرة لعلم الاجتماع بفعل عدم انتباهه إلى القضايا المجتمعية الدولية ، فحسب ، وإنما تذهب إلى القول بأنه مازال غير مؤهل للتعامل مع الأمور المجتمعية الدولية ، ناهينا عن الأمور العالمية . ورغم ذلك ذلك ، فهناك جهد ملحوظ يبذل الآن لمعالجة ذلك . وكما ذكرت آنفا ، فإن واحدا من التزاماتي الرئيسية كان هو القبول العام لعلم الاجتماع لما يشبه الأيديولوجيا السائدة أو الأطروحة الثقافية السائدة على مستوى المجتمعات المكوّنة قوميا . وسوف أتحوّل إلى هذه القضية بعينها الآن .

وكما أوردت مرجريت آرثر (Margret Archer , 1988) ، فإن النقاش السوسيولوجي للظواهر الثقافية كان مكتظا بأسطورة الدمج الثقافي ، التي تعتبر كل المجتمعات الحية بوصفها مدمجة معياريا ، وحيث تقوم الثقافة بالوظيفة

(*) اتجاه في علم الاجتماع ، ظهر نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، يسحب أنصاره القوانين البيولوجية على المجتمع ، وبخاصة قانوني الاصطفاء الطبيعي والصراع من أجل البقاء ، اللذين اكتشفهما داروين . وكان أوتو أمون وبينامين كيد وألر بنديل وفرانسيس مونتاجو من أبرز أعلام هذا الاتجاه . ويخلص الداروينيون الاجتماعيون إلى القول أنه في مجرى الصراع من أجل البقاء ، ينتصر أقوى الأفراد وأجدرهم من الناحية البيولوجية . وعلى هذا النحو ، تظهر في رأيهم الفئات والطبقات الاجتماعية التي تشغل مواقع متفاوتة في المجتمع ، وتكون الحدود بينها مرسومة بدقة . أما الإخلال بهذه الحدود ، كما هو الحال لدى زواج أفراد الطبقات العليا بأفراد الطبقات الدنيا ، فيؤدى في نظر بعض أنصار الداروينية الاجتماعية ، إلى تدنى المستوى البيولوجي للطبقات العليا وانحطاطها ، في حين يرى آخرون منهم أن انحطاط البشرية راجع لتقدم العلم والتكنولوجيا والثقافة ، مما يضعف الصراع من أجل البقاء . ويذهب الداروينيون الاجتماعيون إلى أن اصطدام مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة هو حالة طبيعية في حياة المجتمع ، إذ إن هذه المصالح تتبع في نهاية المطاف ، من احتياجات الناس البيولوجية .

وتعنى مثل هذه النظرات عمليا ، السعى لتخليد بنية المجتمع الرأسمالي الطبقيّة وللإبقاء على المنافسة الرأسمالية .

الرئيسية في هذا الصدد . وبعد الانشغال الأساس لآرتشر هو تمييز الثقافة باعتبارها ظاهرة موضوعية مثالية ، تمتلك استقلالية ملحوظة في سياق منطقتها الداخلي الخاص ، وإن كانت لا تمتلك تماسكا بالضرورة ، نابعة من عوامل تسعى في ظروف محددة إلى إدراك مرجعية ما من أنساق الأفكار، والاستشهاد بها ، والتصرف من خلالها ، وتصنّف آرتشر هؤلاء المحليين الذين يعتبرون الثقافة ذات مدلول في سياق قدرتها على تقييد الفعل والبنية الاجتماعية فحسب ، على أنهم « مدمجون تنازليا » . وتعتبر الأسطورة الأساسية للدمج الثقافي مشتقة أساسا من المنظرين الأنثروبولوجيين الوظيفيين في الثلاثينات من هذا القرن ، وقد تم دمجها ، وفقا لرأى آرتشر ، في النظرية البنيوية الوظيفية لعلم الاجتماع في الأربعينيات والخمسينيات .

ومع ذلك ، فقد شهدنا مؤخرا ، وفقا لآرتشر ، شكلا آخر من أسطورة الدمج الثقافي ، وهو شكل برز من المدرستين الفكريتين : الماركسية ، والماركسية الجديدة . فقد أنتج عدد ملحوظ من الاجتماعيين الماركسيين نسختهم الخاصة من الأسطورة ، بفعل انشغالهم العميق بمشكلة استمرار الرأسمالية (Abercrombie et al ., 1980 , 1990) . وتصنّف آرتشر ذلك بوصفه دمجاً تصاعدياً . بناء على أنه يتضمن ، بالتباين مع الدمج التنازلي ، مفهوم الثقافة المشتق من نسق واحد من العوامل ، والمفروض على بقية أعضاء الجماعة . كما أنه يلقي انتباها ضئيلا إلى فكرة احتواء الثقافة على نوع من المنطق الداخلي . (وتنتمي برامج الدراسات الثقافية المركزية إلى هذه الفئة) . وفي كل من الدمج التصاعدي والدمج التنازلي ، تتطابق نهاية كل النوايا والأهداف ، على الرغم من اختلاف المفاهيم حول كيفية تحقيق النتيجة . وينبغي اعتبار الثقافة قيّدا في المقام الأول ، وذلك برغم أن الموقف يصبح معكوسا في بعض أشكال الدراسات الثقافية الأكثر راديكالية ، حيث ينظر إلى الثقافة بوصفها ممثلة للجماعات والحركات الدنيا ، ومكوّنة لها .

وتعامل آرثر أيضا مع مقارنة ثالثة ، تتضمن الرفض أو العجز التحليلي عن التمييز بين الثقافة والفعل ، أو بين الثقافة والبنية الاجتماعية . أما الدمج المركزي ، الذي تعاملت معه نظرية جيدنز في البناء بوصفه مثالا رئيسيا ، فهو هدف غالبية نقد آرثر الأكثر قوة ، بما أنه لا يفسح مجالا للفعل في استقلالية نسبية عن الثقافة ، ولا يتج فرصا لوضعها الموضوعي الفكري . ويعتبر السبب الأساسي لمراجعتي الدفعة المحورية لحجة آرثر ، هو أنها تساعد على تمهيد الطريق نحو انتقال سوسيولوجي قاطع ، بعيدا عن المقاربة القديمة للثقافة بوضعها دامية . إنها تجذب الانتباه بشكل خاص إلى قضية الطرق المختلفة التي يمكن بها تأويل الأنماط الفكرية ، واستخدامها وإعادة بنائها وتوسيعها في تنويع من الظروف الموقفية . وعلى أية حال ، هناك بلاشك نقاط ضعف في كتاب آرثر (الثقافة والفعل) Culture and Agency . ومن المحتمل أن الأكثر دلالة هو انحيازها العقلاني الذي يمنعها من التطرق إلى معنى معبر ، وإلى الأخلاق . كما أنها تطلق تمييزا غير معقول بين الفعلين الاجتماعى والثقافى ، ولا تتطرق مباشرة إلى التفاعل والتنافذ بين الثقافات المجتمعية والحضارية ، بل تميل بسخرية مثل النقاد المتخصصين فى الدراسات الأدبية ، إلى أن ترى الفعل بوصفه شيئا معاكسا للشفرات الثقافية المؤسسية (Robertson, 1978:184-222. Holzner and Robertson, 1980. Alexander, 1992) . وربما يبدو أن الأسطورة الآفلة للدمج الثقافى مرتبطة إرتباطا وثيقا بإدراك المجتمع القومى بوصفه كيانا متجانسا ، وبالتالي فهى تحتاج إلى تقسيمها إلى فترات ، تماما مثلما تحتاج إلى ذلك فكرة المجتمع المتجانس ثقافيا المحكوم بالدولة . وبالإشارة إلى ذلك ، لا يمكننى إلا أن أستشهد بوليام ماكنيل (William McNeil, 1986 : 33) ، الذى قدم أسبابا ثلاثة لسيادة التعددية الإثنية فى المجتمعات المتحضرة قبل عام ١٧٥٠ . فقد قاد الانتصار والمرض والتجارة جميعا نحو هذا الاتجاه ، سيما فى الشرق الأوسط ، وقرب أطراف أوراسيا بشكل أقل قوة . ففي هذه المناطق الأخيرة ، فقد قلّ التنوع الإثنى ، على

الرغم من أن الأجانب قد لعبوا أنوارا دالة بوصفهم حاملين لقدرات خاصة في الجزر البعيدة عن الشواطئ ، وفي يابان العصور الوسطى ، وفي بريطانيا (33 : 1986) . ويشير ماكنيل بعامة إلى أن فكرة المجتمع الإثنى المتجانس هي أساسا فكرة همجية . وعلى أية حال ، فبعد أن كوّنت الثورة الفرنسية والمفهوم الجديد للمواطنة ، أمة واحدة مالكة لحقوق وواجبات المشاركة في الحياة العامة ، وانتصرت القومية بوصفها الرئيسية في السياق الراهن هي إمكان تنمية أنماط من فهم الظروف الحديثة للتعددية الإثنية والثقافية ، وإيجاد طرق لتحقيق ذلك من ناحية ، ومن ناحية أخرى تحقيق ذلك بالنسبة إلى العولة ، التي لن تتضمن تكرارا للتيار الرئيسى لانحسار علم الاجتماع بالمجتمع القومى .

دعونى أؤكد هنا أنتى لا أجادل فى كون أن المجتمع المكوّن قوميا هو على حافة الانهيار ، بل إنه على العكس من ذلك يجدد نفسه فى مناطق متنوعة من العالم كالمجتمع متعدد الثقافات ، بينما ظهرت القومية الأوربية القديمة وقوميات أخرى ، وإن فى ظروف عالمية جديدة ، فى سياق الاهتياج السياسى للعالم عام ١٩٨٩ والأعوام التى تلتها . وقد ألفت على أن « المجتمعية » ، أى الالتزام بفكرة المجتمع القومى ، هي مكوّن أساس للشكل المعاصر للعولة (تحويل العالم إلى مكان واحد) . وفى رأى أنه لاينبغى علينا أن ندخل إلى دراسة العولة تلك النوعية من النظر إلى الثقافة ، التى نرثها من التحليل التقليدى للمجتمع القومى ، وتتبع أغلب الصعوبات التى نجدها لدى التفكير فى الثقافة على المستوى العالمى ، من تلك النظرة ، ومن استيعاب المجتمعات بوصفها وحدات متحدة وواسعة بما فيها العالم ككل ، ومفتقدة لتلك السمة . وتعد النظرة التوحيدية للمجتمعات المكوّنة قوميا ، إلى درجة ما ، مظهرا للثقافة العالمية وبشكل أكثر تحديدا ، فإن الدولة هي بناء ثقافى بقياس واسع . ويعيدا عن التحديدات النابعة من اشتقاق مفهوم الثقافة من مفهوم توحيدى معين للمجتمع (ذلك المفهوم الذى أسقطه علماء الأنثروبولوجيا على المجتمعات البدائية أثناء فترة الانطلاق الحاسم للعولة

الحديثة (أى ما بين عامى ١٨٧٠ - ١٩٢٥) ، فإن المشلة الرئيسية الأخرى الخاصة بالنظر إلى الثقافة فى سياق عالمى ، تنبع من حقيقة مفادها أن الصورة السائدة لما يطلق عليه غالبا الاستقلالية العالمية ، كانت مذكرة حول الاقتصاد العالمى ، رغم أن فكرة القرية الكونية التى تخدم نفسها ، والتى نشرها معلقو التليفزيون ، تظل تحديا قريبا وخادعا ، مثلما هو الأمر مع تعبير « كوكب الأرض » .

ومؤخرا ، حدث توسع ملحوظ فى بلاغة الكونية والعولة والتدويل ، بل إنه يبدو فى الحقيقة أن نمطا مستقلا نسبيا من الخطاب يمثل هذه الموضوعات قد نما سريعا حول العالم . وبعبارة أخرى ، أضحى الحديث الكونى ، خطاب الكونية ، مستقلا نسبيا ، على الرغم من أن محتوياته واهتماماته المكوّنة تتنوع بشكل ملحوظ من مجتمع لآخر ، وداخل كل مجتمع على حدة . ومن هنا ، فإن خطاب الكونية يعد مكونا حيويا للثقافة الكونية المعاصرة . ويقوم هذا الخطاب فى أغلبه على الانتقال من السياق ، الخاصص للمعارضة ، الذى يُعرّف به العالم ككل . وهكذا تحتل صور النظام العالمى ، واللانظام العالمى ، بما فيها التؤيلات والتأميدات المتعلقة بماضى وحاضر ومستقبل مجتمعات معينة ، وحضارات وجماعات إثنية ومناطق ، مركز الثقافة العالمية .

فى هذا الإطار ، يمكننا أن نكون مستعدين لإدراك الثقافة الكونية بوصفها ذات تاريخ ممتد . وعلى الأقل فإن فكرة الجنس البشرى تعود إلى نفس فكرة كارل ياسبرز عن العصر المحورى (Eisenstadt, 1982) التى ظهرت خلاله الأديان الرئيسية فى العالم ، والمذاهب الميتافيزيقية ، قبل ظهور التجمعات أو المجتمعات القومية بقرون عديدة . وخلال تلك الفترة الطويلة ، كانت الحضارات والإمبراطوريات والكيانات الأخرى تواجه باستمرار مشكلة الاستجابة إلى السياق الأوسع والمطرود الانضغاط ، بل الكونى الآن .

ومما يشكل أيضا مظهراً مهما لصوغ الثقافة ، تلك الطرق التي حاولت بها هذه الكيانات فى التاريخ الحديث نسيبها ، سيما فى المجتمعات القومية أن تتعلم كل من الأخرى فى ذات الوقت ، وأن تحافظ على إحساسها بالهوية ، أو أن تعزل نفسها عن ضغوط الاتصال . وبشكل أكثر تحديدا ، فإن ثقافات مجتمعات بعينها تعتبر ، بدرجات مختلفة ، نتاجا لتفاعلاتها مع المجتمعات الأخرى فى النظام العالمى . وبعبارة أخرى ، فقد تشكلت الثقافات القومية المجتمعية ، بطرق مختلفة ، من خلال التنافذ مع الآخرين المعنيين (Robeotson, 1990) . وينفس المنطق ، فإن الثقافة الكونية نفسها قد صيغت فى سياق تفاعلات معينة مابين المجتمعات القومية .

ولقضية الاستجابة الانتقائية أهمية خاصة فى أية محاولة للقبض على مايمكن أن يعنيه مفهوم « الثقافة الكونية » ، إذ إنها تشير إلى الظاهرة المعاصرة لمجتمعات قومية بعينها ، وقد أضحت أنساقا موجبة أو سالبة فيما يتعلق بانخراطها فى العولمة (٨) . ولعل الذبوع العالمى لمفهومى « إعادة البناء » Perestroika و « المصارحة » Glasnost السوفيتيين التعيسين قد لعبا دورا كبيرا فى هذا الصدد ، وربما يكونا قد وصنعا مشكلة العلاقة بين الهوية المجتمعية وإعادة البناء المجتمعى والمشاركة فى عملية العولمة ، فى مقدمة الخطاب الكونى . ويذكرنا الانتشار العالمى فى النصف الثانى من الثمانينيات لهذين المفهومين ، بأن جميع المجتمعات قد تم إجبارها على صوغ علاقة مؤسسية بين التوجه نحو الداخل والخارج .

وتوافقا مع نقاش حول قضية الكونية والخصوصية ، أشرت إلى بعض من المظاهر المهمة فى تحليل الثقافة الكونية ، فقد أبعدنا الالتزام بفكرة المجتمع القومى المتماسك ثقافيا عن الطرق المتنوعة التى أضحت بها العالم ككل منظما باطراد حول مجموعات من التعريفات الانتقالية للظرف العالمى . وإن يكون من المبالغ فيه القول بأن فكرة الثقافة الكونية هى على نفس القدر من الدلالة لفكرة الثقافة المجتمعية القومية أو المحلية .

الهوامش

(١) تمت صياغة هذا الفصل استجابة من ورقة بحث قدمتها في مؤتمر عقد بجامعة ولاية نيويورك في بنجامتون ، خلال شهر أبريل من عام ١٩٨٩ . وانتى ممثن لمنسق المؤتمر أنتوني كنج A. King لدعوته لى ، كما أنتى ممثن لجانيت وولف J. Wolff الزميلة المشاركة فى المؤتمر ، والتي حفزتنى لتوضيح رأى حول النوع والعولة بدرجة أوضح ، رغم دعاها غير المبررة ، من بين دعاويها الأخرى ، بأننى مهتم فقط بتجربة العولة (Wolff, 1991) .

(٢) من بين أهم الدراسات الأخيرة لتشكيل الهوية القومية ، يمكن مراجعة سميث (1983 , 1981 A. D. Smith) ، وأندرسون (B. Anderson, 1983) ، وجلنر (Gellner, 1983) ، وهويسبوم ورنجر (Hobsbawn and Ranger , 1983) ، وجلاك (Gluck, 1985) ، ونيرن (Narin , 1988) ، وجيمس (James , 1989) ، وكيرنى (Kierney, 1989) ، وهو بسبوم (Hobsbawn, 1990) .

(٣) من أهم الأمثلة الرئيسية فى هذا الخصوص ، مثال فردريك جيمسون (Fredric Jameson, 1986) ، وانظر أيضا لاش وورى (Las and Urry , 1987) ، وهارفى (Harvey , 1989) .

(٤) ليس المقصود من هذا التعليق ، على أية حال ، حول زيادة دومون Dumon لما يسميه ، بطريقة مجردة تماما ، أيديولوجيات حضارية ، أن يكون تعليقا ازدرائيا ، أنظر كافوليس (Kavvolis , 1986) .

(٥) حول نقاش مثير لهذا المظهر من الهوية اليابانية ، يراجع بولاك (Pollack, 1986) . أما من أجل نقد مركز لبولاك ، فانظر ساكاي (Sakai , 1989 : 99-105) .

(٦) أنظر أيضا هانز كون (Hans Kohn, 1971) ، وايمرسون (Emerson , 1946) حول الفترة الأخيرة .

(٧) من أجل نقاش مثير حول ما يسمى بالتلقى الانتقائى ، انظر كوهين (Cohen, 1987) ، وروبرتسون (Robertson , 1987) .

الفصل السابع

الحضارة والمدنية
وعملية التمدين

الحضارة والمدنية وعملية التمدين

« البشرية هي ببساطة كلمة بديلة للتعبير عن كافة المجتمعات البشرية ، وعن العملية المستمرة لتشكيل الوحدات المتنوعة لاستمرار الحياة كل مع الأخرى . وفي الماضي ، كان مفهوم البشرية عادة يفيد كرمز ومثال بعيد المنال للتحقيقات الخاصة بالعلم الاجتماعى ، أما الآن فلم يعد مثلاً ، ولا عاد بعيد المنال . ففي الوقت الذى تتقارب فيه القبائل المختلفة ودول العالم كلها سوياً ، تمثل البشرية باطراد إطاراً مرجعياً قائماً على التحقيقات السوسولوجية بخصوص ماضى مراحل النمو الاجتماعى وحاضرها بنفس القدر » .

(Norbert Elias, 1987 : 244)

فى هذا الفصل ، سوف أدرس العلاقة العامة بين أعمال نوربرت الياس والانشغال السائد بالعولة ، مقيماً بعض المقارنات مع بارمونز . وتحديدأ ، سوف أدرس المدى الذى تعتبر به أعمال الياس مرتبطة بتشكيل العالم ، بوصفه مميزاً نسبياً عن الدولة . ورغم ذلك ، فسوف أركز هنا على علاقات الدول ، منكرأ بوضوح أن مفهوم الدولة قد انتهك بفعل مثل هذه العلاقات . وفى هذا النقاش ، سوف أشد الانتباه بشكل ملحوظ إلى تحليل جونج لمعيار الحضارة (Gong, 1984) ، وإلى بحيث كيوديهى بدرجة أقل حول المدنية (Cuddihy , 1987) ، وبدرجة ضئيلة إلى مفاهيم بارسونز حول الاختلاف ، والترقية المعيارية ، والتضمين ، والتعميم القيمى (Parsons, 1977) .

ولعل ما يشغلني في المقام الأول ، هو مظهر واحد محدد في تشكيل العالم المعاصر ، ذلك المظهر الذي ركز على التنويعات القانونية لمفهوم الحضارة في فترة دالة أثناء نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين . وقد تمتع هذا المفهوم ، لاشك ، بحياة إشكالية ، وأصبح حقاً في عدة مناطق ، مفهوماً مشكوكاً فيها ، بناءً على أنه عادة ما يقترح حساسية أخلاقية علينا في رأي مزروعى (*) (Mazrui, 1990 : 30) . لقد رفض المثقفون وآخرون من خارج الغرب هذا المقترح باطراد وبشكل ملحوظ ، كما رفضه كثيرون أيضاً ممن شاركوا فيه . على ناحية أخرى ، كان هناك من تكلموا بالتأكيد عن الحضارة ، بطريقة محايدة ، للإشارة إلى المراكز الاجتماعية الثقافية والرمزية الرئيسية في تاريخ العالم ، مثلما نجد لدى كافوليس (Kavolis, 1986, 1987, 1988) . ومن المنظور الأخير ، تشير مقولة الحضارة بعامة إلى الثراء المميز والعمق التاريخي لأنساق أو لأشكال اجتماعية ثقافية معينة . وبدون إنكار ملاءمة هذه المقاربة ، بأية طريقة ، لتحليل المظاهر الحضارية ، أريد أن أركز على الطريقة التي أصبحت بها فكرة الحضارة ، للحظة تاريخية حرجية ، مكوناً مركزياً ، وربما المكون الوحيد في عملية العولة ، ليس فحسب لأن الشكل الأساس لهذه العملية كان مؤسساً على قاعدة كونية قريبة في سياق هذه الفكرة بوصفها مفهوماً قانونياً .

(*) على مزروعى أكاديمي كيني ، يعمل أستاذاً للعلوم السياسية بجامعة كينيا ، ويجمع بين تجربة الوعي السياسي الشخصي وخصائص المعرفة العامة المكتسبة . ولد في مدينة ممباسا عام ١٩٢٥ ، لأب كان يعمل قاضياً للقضاة في كينيا ، ورئيساً لتحرير دورية كان يدعو فيها إلى اتباع الشريعة والاصلاح الاجتماعي ، مما كان يؤدي في أحيان إلى دخوله في صراع مع موظفي الاحتلال . بدأ على مزروعى دراسته في مدرسة ممباسا ، ثم بمدرسة كمبريدج في نفس المدينة ، وعقب حصوله على شهادة إتمام المرحلة الثانوية ، عمل في عدة وظائف ، من أهمها إشرافه على معهد ممباسا للتعليم الإسلامي .

حصل على منحة لاستكمال دراسته عام ١٩٥٥ في كلية هدرزفيلد الفنية في مدينة يوركاشير بإنجلترا ، ثم بجامعة مانسستر لدراسة العلوم السياسية ، وحصل منها على درجة الدكتوراه ، وله أعمال عديدة ، جعلته يحظى بالتقدير العلمي .

أولاً : الياس والعولة :

و قليل من منوكل أعمل الياس ونقاده هم الذين درسوا بشكل مباشر العلاقة بين أعماله وموضوع العولة ، باستثناء مينيل (Mennell 1990)^(١) ، والحقيقة أن مينيل يناقش ما يسميه الياس ، بشكل صريح ، نظرية العولة . وذلك على أية حال أمر مضلل ، إذ إن مينيل لا يقترح شيئاً مما صنعه من هذا المفهوم ، ولا مما يعنيه به تحديداً . كما أنه لا يربط بالتحديد بين أعمال الياس وأى من الكتابات الحالية حول هذا الموضوع . ومع ذلك ، فمن الضروري أن ندرس بلاشك حججه المثيرة للاهتمام . وقد ركز هافر كامب أيضاً (Hafer Kamp, 1987) بإيجاز على أفكار الياس المتعلقة بالعلاقات بين الدول فى مقال صحفى ، قائلاً إنه فى حوالى عام ١٩٨٠ أصبح الياس منشغلاً إلى درجة كبيرة بحضارة ما بين الدول ، حتى أن أعماله بعد هذا العام كوّنت مرحلة بحثية جديدة ، بل كوّنت عملياً شخصية جديدة لالياس . ويقول هافر كامب : « لقد وضع الياس الجديد العمليات المجتمعية ما بين الدول فى المركز ، فلم تعد هذه العمليات مجرد آلية أولية لمستوى جديد من الحضارة كما كانت قبلاً . ومن الممكن بلاشك أن يكون لها هذا الأثر ، لكنه من الممكن أيضاً أن تكون عملية تكميلية لسقوط الحضارة وتدميرها » (1987:046) .

واستمر هافر كامب فى المجادلة بأن الياس قد قلل من موضوع آثار عمليات التمدين داخل المجتمعات على العمليات المجتمعية ما بين الدول ، وبأنه صحح «انتظامات مهيمنة» (Hafer Kamp, 1987 : 555) . وخلال مجادلته ضد ما رآه تشاؤماً مبكراً ، أو نقصاً فى البصيرة من جانب الياس ، يتساءل هافر كامب عن الكيفية التى يفسر بها الياس القبول المنتشر لحقوق الإنسان والرفض الدولى للرق ، والتغاضى عن جريمة الإبادة الجماعية . وأعتقد أن هذه نقاط مهمة للنقد ، ورغم أنه يتعين على هافر كامب ، بون خيار آخر ، أن يضع نقده فى إطار قطبى القوة العالمية العظمى فى الثمانينات . وفى تقديرى أن تقييمه كان أيضاً مغامرة قاصرة .

على ناحية أخرى ، جادل مينيل بأنه لم يكن هناك الياس جديد ، وأن هافر كامب قد وضع قطبية زائفة ما بين العمليات بين الدول وداخلها ، مما كان أشبه بوجهي العملة في فكر الياس (559 : 1987) . وقد اهتم الياس أكثر ، ببساطة ، بالعمليات ما بين الدول في سنواته الأخيرة . ويشير مينيل إلى أن كتاب (عملية التمدين) The Civilizing Process الذي ظهر عام ١٩٧٨ ، وأعيد نشره عام ١٩٨٢ ، يناقش فيه الياس العمليات ما بين الدول بتفصيل ملحوظ ، على اعتبار أن الحجة الرئيسية ، بالنمط الذي قدمه زيمل ، هي أن تخفيض العنف المجتمعي الداخلي قد سار بنفس الخطى مع الإصرار غير المنضبط نسبياً على العنف ما بين الدول (Mennell, 1987 : 559) . ورغم ذلك ، ومثلما يشير هافر كامب ، فهناك مظهر في أعمال الياس يشير إلى الطرق التي يتسع بها نطاق الحضارة بفعل الصراع ما بين الدول . وفي بحث منفصل يتحدث فيه بمباشرة أكبر عن أفكار الياس حول العولة ، يوافق مينيل على أن : « كتابة الياس الخاصة حوال عولة المجتمع البشري كانت متمركزة بشكل رئيس حول احتمالات الحرب النووية » (369 : 1990) . إلا أن هناك مناطق أخرى في أعمال الياس . وفي إبرازه استراتيجية نظرية ، يمكنها أن تقيد كثيراً هؤلاء الذين يحللون الآن المظاهر الأخرى للمجتمع . ويقدم مينيل أعمال الياس المبكرة حول الأخلاق ، متسائلاً حول احتمالات عولة الأخلاق . ويعتبر هذا موضوعاً دالاً حقاً ، سوف أعود إليه سريعاً . أما الآن ، فأريد أن أتعامل مع قضية أعم بكثير .

ذلك أن النقاش الحالي يشكل جزءاً من مشروع أوسع ، أحاول فيه أن أربط أفكاراً مهمة ومؤثرة وردت في التراث السوسيولوجي ، بالنقاش المعاصر حول العولة ، ويبدو جلياً أنه يجب أخذ أعمال الياس في الاعتبار ، لدى التعرض لمثل أي مشروع مشابه . فقد تركز اهتمامه على ما أسماه عملية التمدين ، وسوسيولوجيته المظهرية بعامة ، على انشغال عميق بما أسميته مراراً بالظرف الإنساني العالمي . ويجذب الاقتباس في افتتاحية هذا الفصل ، انتباهها حاداً إلى هذا الشاغل . وفي هذا الخصوص ، من المهم القول بأن الياس قد أتمم من حين لآخر ، وبطريقة مسيئة بالطبع ، بكونه من أتباع أوجست كونت . ولأنني لست

مهتما مباشرة هنا بمادة هذا الاتهام ولا بسياساته الأكاديمية ، أرى أنه يستحق القول بأن المنظورات العالمية لكونت ، مثلها كمنظورات سان سيمون ، تظهر في ضوء جديد وأكثر جدارة ، بوصفها مناظرة حول اندفاع مكاسب العولة (Albrow, 1990. Turner, 1990 b) . وأحد أهداف النقاش الحالي ، يبدو في تعديل أيديولوجيا الياس المزعومة في التطور والنمو ، من خلال منظور أكثر شمولاً وتغطية ، يسمح بظهور الضغوط العالمية المطردة من أعلى وأسفل على شئون « وحدات استمرار الحياة » . ورغم ذلك ، يبدو أن الياس قد اعترف بأن العالم ، أو البشرية ، على مدار التاريخ ، هو الذي يصبح ككل ، وحدة البقاء السائدة . ويمكن شاغلي الرئيس في الإضافة إلى أعمال الياس وتعديلها وربطها بأعمال آخرين .

وليس من أهدافي هنا أن أقدم تقييماً عاماً لنظرية الياس عن عملية التمدين ، ولا لسوسيولوجيته المظهرية ككل بالتأكيد . إنني كما أشرت ، أريد أن أدرس نقاط القوة والضعف فيهما ، رجوعاً بالتحديد إلى الاهتمام المطرد بالعولة . وبشكل عام ، فإنني أعتبر أفكار الياس المتعلقة بتحويل القيود داخل المجتمعات ، أو وحدات البقاء ، قابلة للتطبيق على الأنظمة ما بين المجتمعات ، كما هي قابلة لذلك أيضاً بالنسبة للنظام الكوكبي المعاصر لما بين المجتمعات . وكما يشير مينيل . فإن الياس نفسه ألمح إلى ذلك بشكل قوي في الجزء الثاني من كتابه (عملية التمدين) ، إلا أنه لم يستثمر ذلك كما يجب ، في رأيي ، حتى في مرحلة انشغاله المباشر بالعلاقات الدولية أثناء الحرب الباردة . ويذكر مينيل بالفعل أن الياس ظل متشككاً في الأفكار التي بدت وكأنها مناسبة ، مما أراد قوله حول العلاقات الدولية في أعماله المبكرة (368 : 1990) . وقد أدرك بنتام فان دن برج (Bentham Van Den Bergh, 1983, 1990) ، وفقاً لمينيل (367 : 1990) ، تشابهها بين عمليات الياس المجتمعية الداخلية بالأساس ، وتوظيف الأسلحة النووية بوصفها قيداً خارجياً على القيد الذاتي في العلاقات الدولية : (Menneu, 1990 : 367) . من هنا ، فإن مبدأ التدمير المؤكد المتبادل ، يمكنه أن يكون قد اكتسب ما يسميه مينيل « وظيفة تمديدية في السياسات الدولية » (367 : 1990) . واستشهاداً بجودز بلوم Goudsblom ، يطرح مينيل مفهوم « القيد الذاتي المتوقع بالتبادل » . ويبدو أن الياس لم يكن مقتنعاً بهذا التوجه في التفكير .

وإلى حدّ ما ، ثم تغيير هذه الاعتبارات وتحويرها ، بفعل الضعف الحاد للحضور الشيوعي ، وبتحديد أكبر ، بفعل موت القوة السوقية في ذاتها خلال العالم العاصر منذ عام ١٩٨٩ . ولم تعد «حمياً الهيمنة» وفقاً لتعبير الياس ، كما كانت . ومع ذلك ، فإن المشكلة العامة للتدمير الحراري النووي قد أصبحت أكثر تعقيداً وغموضاً . ولدى الحديث حول التوتر النووي في مجرى الصراع الأمريكي السوقية ، جادل الياس مرة أخرى وفقاً لمينيل (368 : 1990) ، بأن البشرية بدت واقفة حائرة بين جانبيين ، قائلاً : « إن احتمال السلام العالمي من ناحية ، واحتمالات التدمير من خلال الإبادة الجماعية النووية أو الكارثة البيئية من ناحية أخرى ، قد نتجوا معا من عولة الاعتماد الإنساني المتبادل » . على أية حال ، فقد بزغ احتمال مختلف في داخل الموقف ما بين الدولي المتغير في التسعينيات ، تاركين القضية البيئية المهمة في جانب وحدها . وبينما كانت مشكلة السلاح النووي أولاً على يد الولايات المتحدة ثم بريطانيا والاتحاد السوفيتي وفرنسا وجمهورية الصين الشعبية ، وعدد آخر من الدول بلاشك ، إلا أنها غيرت اتجاهها بوضوح أكبر في المشهد . وبطريقة ما ، وكما أشار آخرون ، فإن من المحتمل أن يكون هذا الموقف أكثر خطورة وأقل قابلية للسيطرة عليه وللتنبؤ به ، عن الموقف العالمي المتمركز حول الحرب الباردة . ومن منظور عكسي ما ، تشابه ظرف الحرب الباردة مع أمل الياس ، بطريقة قطبية مزدوجة جديدة ، في مؤسسة سياسية مركزية واحدة من أجل سلام الأرض (Mennell, 1990 : 364) والملاحظ أن قنبلة الحرب الباردة قد جسدت في فكر ماكلوهان وظيفة الإله . ومن الواضح أن الياس كان سوف يقاوم هذه الفكرة ، إلا أنني أصر مرة أخرى على أن العالم قد تعلم شيئاً عما أطلق عليه « القيد الذاتي المتوقع بالتبادل » أثناء فترة الحرب الباردة ، على الرغم من أن ذلك لايعني أنه يمكن تفادي استخدام الأسلحة النووية .

أما فى عالم التسعينيات ، ذلك العالم الذى تبرز فيه مرة أخرى مشكلة ما يسمى بالنظام العالمى الجديد ، فقد تغير الموقف بحدّة . وبصرف النظر عن احتمال إعادة الصلاحية لما تبقى من الاتحاد السوفيتى فى وضع خاص بالحرب الباردة ، فقد ظهرت مشكلة حقوق تصنيع الأسلحة النووية وغيرها ، وحقوق التهديد باستخدامها للتدمير الشامل ، بوصفها مادة لانشغال ملحّ تماما . وبينما كانت حيازة القوى العظمى لمثل هذه الأسلحة مسلّما بها قبلا ، ولم تكن هناك مشكلة فى تقرير دخول النادى النووى أو السماح لآخرين بدخوله ، أصبحت المشكلة الآن متوازنة بحساسية أكبر . وعلى الرغم من وجود معارضين فى كل أنحاء العالم للقوة العسكرية ، فقد بدت الولايات المتحدة الأمريكية نون أى إبهام ، حاليا على الأقل ، بوصفها السلطة العسكرية الأقوى . وقد أسفرت محاولتها ، بعد عدة سنوات من مناصبتها العداء للأمم المتحدة بدرجة أو بأخرى ، لدمج مستقبل هذه المنظمة الدولية بالمصلحة الذاتية الأمريكية ، عن موقف يتخذ فيه العالم الآن نقطة ارتكاز مختلفة . وتعانى الولايات المتحدة راهنا من مشكلة تحويل وضعها بوصفها الضامنة للسلام العالمى إلى وضع شرعى ، ومن مشكلة إنكار حق كل أمة أخرى فى القوة الحربية النووية أو ما بعد النووية . أما الآن ، وفى هذه اللحظة التاريخية التى لن تطول بلا شك ، فإن الولايات المتحدة تحمل تشابها ، عن طريق الأمم المتحدة جزئيا ، مع أمل الياس فى مؤسسة سياسية مركزية وحيدة لسلام الأرض . وأثناء كتابتى هذا الكتاب مطالع عامل ١٩٩٢ ، يزداد وضوح قصر هذه اللحظة التاريخية ، على الأقل بسبب توسع التواجد الدولى لليابان وألمانيا .

ولكن ، إلى أين يؤدى ذلك بعملية التمدين والقيّد الذاتى ، إلى آخره ؟ لقد كان مينيل على حق نون شك فى الدعوى بأن الفكرة السائدة فى أعمال الياس هى : « الدمج طويل المدى للبشرية ، والعقبات التى تواجهه » (368 : 1990) . كما أنه محق كذلك فى الإلحاح على أن : « الاعتماد المتبادل هو المفهوم الأساس

عند الياس « (Mennell, 1990 : 369) . ومع ذلك ، فهناك بعض من الثغرات في برنامج الياس ، تتعلق إحداها بالاستقلالية النسبية للمعايير والممارسات ما بين الدول وغيرها . ودون إنكار أهوال تاريخ حروب الدول فيما بينها ، والإبادة الجماعية الناتجة عنها ، وتحديدًا أثناء القرن العشرين ، ينبغي ألا ننسى وجود كيان مركب بشكل ملحوظ من القانون الدولي ، وهو ما يعد مظهرًا ما من المشكلة . وكما كتب ليشنر (Lechner, 1991 : 268) . قائلًا : « بالتشابه مع النظام المعيارى داخل المجتمعات ، يمكننا القول بأن القانون الدولي قدم لقرون طوال ، وحتى قبل البدء الرسمى للنظام العالمى كما صاغه فالرشتاين ، العناصر ما قبل الصراعية فى الصراع الدولى ، والعناصر ما قبل العقدية فى العقود عبر المجتمعية » . ويشير ليشنر (Lechner, 1991 : 268) إلى أنه ، وبعبارة عن مئات المنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية ، هناك أكثر من عشرين ألف معاهدة واتفاقية أيضا . ويلاحظ ليشنر ، مستندًا إلى هارولد برمان (Harold Berman, 1982) ، أن القانون التجارى قد أصبح نظاماً داخلياً قانونياً مستقلاً على نطاق عبر قومى ، نما على مدار عدة قرون بواسطة مشاركين فى مجتمع دولى حقيقى . ويمكن إيجاد تعليقات موازية حول دوائر أخرى ، ربما من أهمها دائرة العلوم .

ومهما كان ما سجله الياس بتفصيل نظرى حول التحرك الإشكالى وغير المؤكد نحو بشرية موحدة ، فلا شك أنه لم يتخل عن فكرة « إضفاء السلام على الأرض » . ومثل أوجست كونت ، يبدو الياس وكأنه يأمل فى قفزة نهائية نحو السلام . وتلك نهاية يوتوبية للتعقد العالمى . وينتج ذلك فى حالة الياس عن أسلوبه المجتمعى الداخلى بالأساس ، أو الحضارى الداخلى قمة تفكيره . وقد تحدث كثيراً حقا عن العلاقات ما بين المجتمعية ، وأحياناً عن العلاقات ما بين الحضارية ، إلا أنه لا يبدو أن لديه أى مفهوم واقعى عن الاستقلالية النسبية

لعملية العولة ، إذ إنه لايعترف بأن تحرك العالم فى اتجاه الوحدة (Archer, 1990) يشمل قدراً دالاً من التحرك وفقاً لشروط هذا العالم الخاصة . وبينما استطاعت نظرية الياس أن تتلاءم مع مفهوم جيدنز (Giddens, 1987) عن « الرصد الذاتى الانعكاسى » من ناحية الدول القومية فإنها لم تكن مؤهلة للتعامل مع الاقتراح بأن الكونية جزئياً قد سبقت المجتمعية ، بل والحادثة أيضاً . وبشكل أكثر تحديداً ، تجاهل الياس الاستقلالية النسبية وتاريخ العلاقات الثقافية والعلاقات ما بين الدولية^(٧) ، وقد طالب الياس (1987) بالآ نرتد إلى الحاضر ، إلا أنه برغم هذه النصحية المقبولة ، فشل فى الاعتراف بأن العالم أصبح واحداً فى طريق أكثر كونية ، اعتباراً من أن الكونية معاكسة للمجتمعية ، مما رأى هو وآخرون كثيرون غيره (أو هو فى سبيله إلى ذلك) . وقد شارك الياس ميل آخرين عديدين ممن بحثوا مؤخراً فى حقول النظرية الغربية ، للتأكيد على استمرارية التاريخ الأوروبى ، وعلى تأجيل أية مقارنة تفصيلية بينه وبين الحضارات الأخرى (Arnason, 1987 a : 450) ، وكذلك للتأكيد على تلقى النظرية الغربية فى المجتمعات غير الغربية .

ويمكن التعبير عن بعض مظاهر قضية الكونية فى سياق العلاقة بين أفكار الفردية المؤسسية والمجتمعية المؤسسية . وبينما تجىء فكرة بوركايم وبارسونز عن الفردية المؤسسية على نفس مستوى فكرة الياس عن عملية التمدين ، برغم ثراء هذه الأخيرة ، فإنه لا يوجد فى أعمال الياس ما يرتبط فعلياً بالمجتمعية المؤسسية . وقد اتضحت مشكلة المجتمعية المؤسسية عالمياً (Lechner, 1989. Robertson, 1991) بشكل خاص فى المرحلة الحالية لما بعد الشيوعية وما بعد الكولونيالية ، ولنهاية النمط القديم للحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية . ويزيد الاعتماد المتبادل العالمى المطرد ، وسيولة العلاقات الدولية وتعدد أقطابها ، من ضرورى القيد الذاتى

المجتمعى واسع الانتشار ، ذلك القيد الذى لم يكن ضرورياً ، بمعنى معين ، حول الكوكب فى المرحلة الكلاسيكية للحرب الباردة . وكما ذكرت قبلاً ، فقد سجل الياس كل ما أراد قوله حول العلاقات بين الدول إبان ظروف الحرب الباردة وماقبلها ، مما يفسر جزئياً فى اعتقادى ، رأيه فى التيارات طويلة المدى ، برغم أنه لم يكن دون شك غير مهتم بمسألة القيد الذاتى على مستوى ما بين الدول . وفى الوقت نفسه ، كان لدى الياس مفهوم محدود لما أطلق عليه عملية العولة ، وهو مفهوم شاركه فيه آخرون . وبرغم كونه أكثر دراية بأن العولة كانت : « عملية اجتماعية طويلة المدى للغاية » ، أكثر مما كان عديد من المساهمين فى المناظرة حول العولة (Mennell, 1990) ، إلا أنه لا يبدو أنه يقدر اكتساب العولة ، فى القرون الأخيرة على الأقل ، شكلاً معيناً ومرناً بالضرورة ، غير قابل للاختزال دون شك إلى مفهومه الخاص حول عملية التمدين .

وإذا ما ضيقنا أفق فكرة عملية التمدين ، فإننى أعتقد أنه يمكن وضعها فى مركز النقاش حول العولة . وفى هذا الإطار ، تصبح أعمال جونج Gong حول مستوى الحضارة ذات صلة بموضوعنا . وفى ذات الوقت بالضبط الذى كان مفهوم الحضارة فيه يكتسب وضعاً اجتماعياً علمياً ، سيما فى السياقات الجرمانية ، كان هذا المفهوم يتحول أيضاً إلى مفهوم معيارى وقانونى بالفعل فى العلاقات الدولية ، وفى المجالات الدبلوماسية . وقد مرّ علماء الاجتماع ، ومعهم علماء النفس ، مرور الكرام على المظهر المجتمعى الداخلى لخطاب الحضارة ، بفعل النسق الأكاديمى السائد فى ذلك الوقت . أما جونج ، فهو أكثر وعياً بالخطاب العام عما كان عليه نقاد الثقافة مطالع القرن العشرين . وينبغى الإشارة على أية حال ، إلى أنه يمكن الرجوع إلى جنور استخدام كلمتى «مدنية» و«حضارة» بدءاً من النصف الثانى من القرن الثامن عشر فى سياق الاستعمال الإنجليزى البحت . وفى أى الأحوال^(٣) ، فإنه يمكن الارتقاء الآن بقلة انتباه علماء الاجتماع إلى القانون الدولى ، بفضل الأخذ فى الاعتبار بعمل جونج المهم حول معيار الحضارة .

ثانيا : معيار الحضارة :

لقد أشار جونج فى مؤلفه عام ١٩٨٤ إلى وجود مرحلة دالة قبل بداية تاريخ الاستخدام المنهجى لمعيار الحضارة ، إلا أن هذا الاستخدام أصبح ضرورياً فى العلاقات الدولية مطالع القرن العشرين . وبينما كان هذا المعيار مفروضاً بالاكراه فى الغالب على البلدان غير الأوروبية من قبل القوى الأوروبية العظمى ، كان هناك قادة لبعض من تلك الدول يطمحون أيضاً لتحقيقه . فقد كانوا يجدون ، وتحديداً قادة اليابان ، نوعاً من التوافق مع هذا المعيار بوصفه رخصة لدخول المجتمع الدولى الأوروبى المركزى . وثم مثالان آخران : ففى الأسابيع الأولى من عام ١٩١٨ ، أعلن فلاديمير لينين V. Lenin أن الاتحاد السوفيتى الوليد لا يعتبر حقاً عضواً فى المجتمع الدولى المتمدن ، إلا إذا تبنى التقويم الجريجورى (Zerubavel, 1981 : 99) ، بينما فى عام ١٩١٢ ، وفى اليوم الذى أعلنت فيه جمهورية الصين رسمياً ، أعلن صن يات صن Sun Yat-Sen (*) رعيم الصين ، أن حكومة المؤقتة سوف تبذل قصارى جهدها نحو استكمال واجبات الأمة المتمدنة ، للحصول على حقوق هذه الأمة (Gong, 1984 : 158) . ولقد يمكننى أن أطرح بعضاً من الأمثلة الأخرى ، إلا أن الهدف الأساسى بسيط . فافكار الياس حول عملية التمدين لاتأخذ بشكل كاف فى اعتبارها الشروط التى أصبحت بها المدنية مبدءاً لتنظيماً فى العلاقات ما بين الدول ، وأصبحت عملية التمدين تعمل

(*) مع اندلاع الثورة الصينية عام ١٩١١ ، أطاح صن يات صن بالحكم الامبراطورى وبأسرة مانشو Manchus الحاكمة . ويسقوط الإمبراطورية ، قسمت البلاد إلى دويلات ومقاطعات صغيرة متفرقة وضعيفة . وفى مارس ١٩١٢ ، انتخب صن يات صن رئيساً للجمهورية ، ووضع دستوراً جديداً للبلاد ، ورأس الكونتاتج ، وهو حزب يضم قوى العمال والبورجوازية والفلاحين وفقراء المدن ، لكنه أرغم فى العام نفسه على التنازل عن رئاسة الجمهورية ، لتشتد المنازعات بين الأحزاب ، وتزايد أزمته مع اندلاع الحرب العالمية الأولى . وفى عام ١٩١٧ ، أقام صن يات صن فى كانتون مركز الثورة ، وأعلن حكومة وطنية لتوحيد الصين وتوحيد أحزابها ، وتأسيس دستور جديد ، وتأسيس الحزب الشيوعى الصينى ، ومات عام ١٩٢٥ .

بوصفها قيداً خارجياً سياسياً ثقافياً على الدول الأممية . ويستخدم الياس مفهوم عملية التمدين أساساً ، بالرجوع إلى نمط من التيارات التي يمكن تمييزها بموضوعية على أنها تتجه نحو الذات ، بوصفها معاكسة للقيد الخارجى ، وبالتالي تتجاهل بشكل واسع ، الطرق التي اتخذت بها عملية التمدين حياة كونية خاصة بها .

وقد بلغ معيار الحضارة أوجه إبان العشرينيات من هذا القرن ، باعتباره مبدأً تنظيمياً مرتبطاً بالعلاقات ما بين الدول . وثمة أمران ينبغى طرحهما فوراً بخصوص انقراضه : أولهما ، أن المعيار يبدو وقد تعدل ليصبح مبدأ الإرادة الذاتية القومية (مما لا يترادف فى حد ذاته مع التوجه الديموقراطى للقومية) التى نادى بها بقوة ، وبطريقة إشكالية ، وودرو ويلسون W. Wilson ، الرئيس الأسبق للولايات المتحدة ، فى مؤتمر باريس بعد الحرب العالمية الأولى ، ثم تم تعميمها حتى صار ما يعرف باسم العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية . وثانيهما ، أنه يمكن الرجوع إلى أصل نشأة المبادئ القانونية المستقلة نسبياً للإنسانية ولحقوق الإنسان ، فى الفترة التى كان فيها معيار الحضارة فى أوضح مراحلها مطالع هذا القرن . ويعد الأمر الثانى ذى صلة ببعض الموضوعات فى أعمال الياس ، مثل انشغاله المتكرر بالبشرية ، وبإدائه تصور ما لعلم الاجتماع المنتمى لكونت ، والذى فقد مصداقيته .

ومن الضرورى أن نضيف شيئاً حول توجه الياس العام نحو التغيير الشامل طويل المدى . فقد اتهم الياس كثيراً بالتشاؤم غير المبرر ، والمثالية والسذاجة ، على الرغم من تشاؤمه بخصوص تواجه القوى العظمى . بل إن المثير للسخرية هو أن تالكوت بارسونز ، الذى يقع على طرف النقيض من الياس ، قد وُصف أيضاً كثيراً بنفس الصورة . ومن أسف أن عدداً من طلبة الياس ومؤيديه ، قد زادوا الطين بله بالتفريق بين بارسونز والياس ، وفقاً لامتيازات الأول المعترف بها فى جامعة هارفارد ، وكفاح الثانى لتحقيق اعتراف أكاديمى به . بل إن السخرية

فى هذا الصدد تصل إلى حد أن بارسونز لم يمر بتجربة السلطة الألمانية الفاشية اللانسانية المعذبة على عكس الياس ، بينما قضى أغلب فترة تكوينه الفكرى فى الدفاع ضد الفاشية من الساحل الشرقى لأمريكا (Nielsen, 1991) ، وفيما كان عمله الأكاديمى المبكر يمثل فى الحقيقة مسيرة من الكفاح (Camic, 1991) . على أية حال ، فإنه من الجدير بالتسجيل أن بارسونز والياس قد هوجما كثيراً بسبب نفس «الخطايا» . فقد أدین كلاهما بتبنى نظرية التطور الخطى السانجة ، بينما كانت الإرادية والفردية المؤسسية لدى بارسونز محلا لانتقادات تحمل تشابهاً قوياً مع الهجوم على إصدار الياس على الميل العالمى نحو القيد الذاتى المطرد . لقد كان الاثنان عرضة للهجوم بسبب تعددية أبعادهم ، أى مقاومتهم للأخذ بالعامل الواحد فى المجتمع الإنسانى ، على الأقل إلى أن أصبحت هذه التعددية فى الأبعاد بدهية لغالبية النظرية المعاصرة ، من خلال كتاب لومان Luhmann ، وألكسندر Alexander ، وجيدنز وآخرين . لقد اقتنع كل من بارسونز والياس بأن تأويل أو تفسير الحياة الاجتماعية مستحيل ، دون فهم الموت ومدلول الجسد الاجتماعى الثقافى . ويمكننا أن نستمرسل لتحدث عن نقاط أخرى فى الالتقاء الإيجابى والسلبى ، من أهمها التشابهات ما بين مفهومهم رباعى الأبعاد (هل نجرؤ ونقول أيضاً رباعى الوظيفة ؟) لوحداث بقاء الحياة (Elias, 1987) .

وقد رصدت مقارنة جادة مع الحضارات المعاصرة الأخرى ، بخصوص المشكلة الأساسية للنظرية المعاصرة فى الغرب ، وتحديدأً بخصوص ميلهما للتأجيل ، وفقاً لتعبير أرناسون (Arnason, 1987 : 450) . وربما نلاحظ أيضاً أن أرناسون كان واحداً من قلائل اعترفوا عن فهم عام ١٩٩٠ بإشكاليات سلسلة القومية – العولة – الحداث . وفى هذا الإطار ، يصبح من الضرورى إضافة مقارنة أخرى ، بل مقارنة تباينية ، بين الياس وبارسونز . وقد حاول بارسونز أن يتعامل مع النظرية الغربية باستمرارية أثناء العشر سنوات الأخيرة من حياته ،

وكذلك مع ما أسماه « نسق المجتمعات الحديثة » (Parsons, 1971) . وقد كانت محصلة هذه المحاولة للجمع بين التطور المجتمعي والتحديث في الغرب من خلال تحليل تزامني نسبياً للنسق العالمي ، نتائج معقدة وغير أكيدة ، كما اعترف بارسونز نفسه^(٤) . وقد جادل قائلاً بأن المجتمعات الغربية قد اكتسبت ، كلّ بشكل مختلف ، قدرة تكيفية أكبر من بقية المجتمعات ، بالإلحاح من ناحية أخرى على أن هذه القدرة التكيفية : « ليست بالضرورة الهدف الأعظم للقيمة الإنسانية » (Parsons, 1971 : 3) . كما تطرق أيضاً إلى ثغرتين أخريين : فقد زعم بأن تقييمه لتفوق القدرة الغربية التكيفية لم يمنع احتمال بزوغ مرحلة ما بعد حداثة النمو ، من خلال أصل اجتماعي وثقافي مختلف ويسمات مختلفة (Parsons, 1971) . كذلك تحدث بارسونز بطريقة دالة للغاية في سياق هذا الكتاب ، عن أهمية الاختراق الثقافي . وبما أن مكونات غير أوروبية كانت أساساً جزءاً من الثقافات الغربية ، فقد ألح بارسونز على مفهوم « التناقض الثقافي » ، وعرض مظهر نسق المجتمعات المتطور بوصفه مقابلاً لنسق معاد من الغرب .

وبشكل واضح ، لم يكن لدى بارسونز معنى متطوراً وراسخاً للاستقلالية النسبية للضغوط في الحقل العالمي ككل متوسع ، لكنه اعترف ببعض القضايا الكبرى في هذا المجال . وتثير ملاحظته حول الاحتمال ما بعد الحداثي الاهتمام ، سيما في ضوء المناظرات الحالية .

لنعد على أية حال إلى معيار الحضارة ، ذلك الذي ظهر أثناء القرن العشرين ، عندما تم إدخال آسيا وأفريقيا إلى نطاق النظام الدولي الأوروبي المركزي التوسعي (Bull, 1984 : vii) . ومن وجهة النظر الأوروبية ، كانت الأوضاع التي قد تعترف في ظلها الدول الأوروبية ، أو لا تعترف ، بحق المجتمعات غير الأوروبية سياسياً في عضوية المجتمع الدولي الذي كونه فيما بينهم ، من القضايا الكبرى (vii : 1984) . وقد تم حل هذه القضية أساساً من خلال إقامة معيار للحضارة . وكان يتعين على المجتمعات الآسيوية أو الأفريقية تحقيق هذا المعيار ،

إن كانت تسعى للقبول في المجتمع الدولي . ورغم ذلك ، فقد اكتسبت فكرة الحضارة سمعة سيئة بون شك . فحتى في القرن التاسع عشر ، عبر الناس من حاملي الثقافات القديمة ، كالثقافة الصينية والفارسية ، عن احتقارهم الدفين للتكبر الأوروبي والوقاحة ، عندما قدم لهم هذا المعيار ، وتحديداً عندما نُظر إلى تطبيقه بوصفه يتضمن وضعاً قانونياً ذا امتيازات خاصة للأوروبيين ، في شكل حق السلطة القضائية خارج أراضيهم . وبحلول فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، كان معيار الحضارة ، في القانون الدولي على الأقل ، قد مات بالكامل كما يلحظ بول حين ذكر : « إنه يبدو لنا الآن جزءاً ومساحة من نظام غير عادل للسيطرة والاستغلال ، قد ثارت ضده شعوب آسيا وأفريقيا عن حق » (Bull, 1984 : vii) . وقد أصبحت هذه الفكرة محرمة حقاً في بعض الدوائر ، مثل اجتماعات الباحثين في الجمعية البريطانية لعلم الاجتماع ، أو مجال النشر الممول من قبلها ، حيث تستخدم هذه الفكرة فقط بمدلول سالب . ويهمننا على أية حال في السياق الراهن أن نشير إلى أن تلك الجمعية تسمح بشكل خاص باستخدام مفهوم « الحضارة » والمفاهيم المشتقة منها . وعندما يستخدم مفهوم « عملية انتمدين » داخل إطار التراث الذي صاغه نوربرت الياس ، فإن الجمعية تعتبره من المسموح للمشاركين فيها أن يناقشوا ما يمكننا أن نسميه بخطاب الحضارة . ومن أهدافها الأساسية ، أن أوضح أن الأشياء ليست بهذه البساطة .

ويذكر بول ، ملخصاً نظرية جونج ، أن الرأي القائل بأن معيار الحضارة الذي أرساه الأوروبيون نهايات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين . كان مكوناً محورياً لنظام غير عادل للسيطرة والاستغلال ، هو رأي صحيح بلا شك ، إلا أن الحقيقة أكثر تعقيداً من ذلك (1984 : viii) . وابتداءً ، كان الأمر يقتضي أن تحقق الحكومات المتطلعة إلى عضوية المجتمع الدولي ، مستويات من الأداء مشابهة لتلك التي تتوقعها الدول الأوروبية كل من الأخرى ، مما كان يركز ليس فحسب على أفكار عن الحق الأسمى ، بل أيضاً على الحاجة إلى تبادل التعامل بين القوى الأوروبية وغير الأوروبية ، وهي الحاجة التي لم تستطع تلك الحكومات تحقيقها ، ولا كانت تريد تحقيقها (Bull, 1984 : viii) .

وفيما يمكن أن تكون لدنيا تحفظات بخصوص تخلص بول من فكرة الافتراض الأوروبي للتفوق ، فإن رأيه حول التبادلية يعتبر مهما . إذ أنه لا يمكن الوصول إلى تلك التبادلية ، دون الانتماء إلى معايير مثل حماية حقوق المواطنين ، والقدرة على تأييد قواعد القانون الدولي والعلاقات الدبلوماسية ، ومعاداة الرق ، إلى آخره . إذن ، فبرغم وجود معاملة ظالمة ورق ، إلا أنه من الصعب إنكار فكرة بول الرئيسية ، وهي :

« كانت مطالبة الشعوب الآسيوية والأفريقية بالمساواة في الحقوق في القانون الدولي ، مطالبة لم تتقدم بها هذه الشعوب إلا بعد ما تشبعت بالأفكار التي تساوى حقوق الدول في السيادة ، وحقوق الشعوب في الإرادة الذاتية ، وحقوق الأشخاص في مختلف الأجناس على المستوى الفردي ، وهي الأفكار التي لعبت دوراً ضئيلاً في تجربة هذه الشعوب ، أو لم تلعب أى دور قبل اتصالها بأوروبا » (ix, 1984) .

ويتبنى جونج مقاربة سياسية ثقافية للعلاقات الدولية ، بل إنه ينتمى إلى تلك المدرسة التي تجمع المختصين في هذه العلاقات ، ممن يؤيدون مفهوم المجتمع الدولي . ووفقاً لتعريف بول وواطسون ، فإن المجتمع الدولي هو : « مجموعة من الدول ، أو بشكل أعم مجموعة من المجتمعات المستقلة سياسياً ، التي لا تشكل نظاماً فحسب ، بل تقيم كيانها خلال الحوار والاتفاق على القواعد العامة والمؤسسات من أجل قيادة علاقاتها ، كما أنها تعترف بمصالحها المشتركة في الحفاظ على هذه الاتفاقات » (Bull and Watson, 1984 a : 1) . ويتفق نقاش جونج عن معيار الحضارة بشكل ملحوظ مع إشكالية صنع مجتمع دولي معاصر . وبرغم أن أغلب أعماله تطرح سؤال الاعتراف بالمجتمعات السياسية غير الأوروبية ، بما فيها الإمبراطورية العثمانية والعباسية والصين واليابان وسيام ، في النظام الأوروبي المركزي ، إلا أنه يصر أيضاً على أن معيار الحضارة كان بقدر واسع نتاجاً لالتقاء الحضارات . ورغم أن معياراً أوروبياً بالأساس هو الذي ساد

فى النهاية ، إلا أن هذا المعيار كان محورياً فى التغييرات داخل المجتمع الأوروبى الدولى . وداخل تلك البلدان غير الأوروبية التى سعت للدخول فيه (Gong, 1984 : 238) . بل إن هذه التغييرات مثلت : «مظاهر لتحول عالمى أكبر ، توازى مع توسع المجتمع الأوروبى السابق ، ليصبح مجتمعاً عالمياً متمديناً» (238 : 1984) . وبشكل واضح ، ومع أن جونج لايقول تحديداً ذلك ، إلا أنه يتيح حضوراً متزايداً للمجتمعات غير الأوروبية فى المشهد العالمى ، مؤكداً على أنه رغم كل عيوبه ، إلا أن معيار الحضارة قد ساعد على تسهيل ذلك .

ويفتقد جونج حجة ألكسندروفيتش (Alexandrowicz, 1967, 1973) على اعتبار أنها غير ناضجة فى مفهومها عن « عائلة الأمم » ، ويجادل جونج ضد ميول عديد من الكتاب المتخصصين فى القانون الدولى ، نحو القانون الطبيعى بعد فيتوريا Vitoria وجروتىوس Grotius ، على أساس أن ظهور المذاهب الإيجابية القانونية ليس هو الذى أدى إلى التزايد المطرد لخصوصية القانون الدولى ، ولا إلى حذف البلدان غير الأوروبية من عائلة الأمم . وقد كان المنظور الكلاسيكى القانونى الطبيعى مجرد إبداع نظرى رفعه المنظرون الدوليون إلى مستوى المثال ، أكثر منه نتاجاً للعلاقات الدولية العالمية المستقرة (Gong, 1984 : 239) . وتعد هذه الحجة التى تعارض فى الحقيقة التأويلين الطبيعى والايجابى لتاريخ القانون الدولى ، مسألة مهمة . ويشير جونج إلى أننا إذا جادلنا قائلين : «إن القانون الدولى كان يقف ضد البلدان غير الأوروبية لأنه ببساطة نابع من أوربا ، فأننا نكون بل سند (45 : 1984) . من ناحية أخرى ، فإن التفكير فى الكيفية التى أثرت بها الافتراضات الاجتماعية والفكرية الكامنة فى المجتمع الأوروبى على بزوغ معيار الحضارة ، يعد مسألة أخرى (45 : 1984) . ويمكننى أن أضيف على أية حال أن تراث القانون الطبيعى قد لعب دوراً دالاً فى تنمية الأفكار حوال وضع إنسانى عالمى يشارك فيه الجميع ، وهى أفكار لصيقة بعامة بالحقل الكونى ككل ، وقابلة لتفعيله .

ثالثاً : المدنية والعلاقات عبر الإثنية والحداثة :

لنعد الآن بإيجاز إلى كودييهى Cuddihy ، الذى يتوجه اسهامه الأكبر فى موضوعنا بالأساس ، نحو ما سماه « الصراع اليهودى مع الحداثة » ، والذى يتعامل بشكل خاص مع كتابات فرويد وماركس وليفى ستروس . إن كودييهى على أية حال غير مهتم بذلك الأمر فقط ، وعلى ما سوف نرى ، فإنه ينظر إليه بوصفه جزءاً من قضية أوسع ، وقد تم انتقاد كتابه (محنة المدنية) The Ordeal of Civility فى بعض المناطق عندما صدر لأول مرة عام ١٩٧٤ ، على أساس أنه مال فى اتجاه مضاد لليهودية ، رغم أنه يجب التأكيد على أن وجهة النظر هذه لم تكن هى السائدة بأى حال . وقد كتب أحد الصحفيين ، والذى استخدمت كلماته على ظهر غلاف الطبعة الثانية ، قائلاً : « تقع القيمة العظمى للكتاب فى مغامرته الكشفية وفى تقليبه اللفظ لرواسب التفكير التقليدى » . وبينما أعتقد أن كتاب كودييهى قيم لأسباب جوهرية أكثر من تلك ، أجد أن رأى هذا الصحفى يطرح قضية «فظاظ» كودييهى بطريقة فاعلة تماماً . ويرى كودييهى : « إن فشل المدنية ، هو الذى أدى إلى تعريف المشكلة اليهودية بوصفها تلك المشكلة التى أعادت بناء نفسها فى عصر الحداثة الاجتماعية (Cuddihy, 1987 : 3) . ويستمر فى المجادلة بأن هذه المحنة ، وهذه المشكلة الخاصة بالغزل الاجتماعى الطقس الذى لا يحقق مأربه بين اليهود وما عداهم ، كانت مما شغل اهتمامات الانتلجنسيا العلمانية فى القرنين التاسع عشر والعشرين (4-3 : 1987) . ووفقاً لكودييهى ، فإن المشكلة تتبع مما أسماه : «العجز المقيد للأيدولوجيا اليهودية عن أن تشرع ثقافياً التفريق بين الثقافة والمجتمع » (4 : 1984) . وتتضح هذه النقطة بجلاء فى الفقرة التالية :

« إن التحرر والتمثل والتحديث اليهودى يكونون ظاهرة واحدة شاملة . وقد عانى المثقف اليهودى المناهض بالعلمانية ، بوصفه فى طبيعة شعبه للتحرر من الاحتلال ، من جراء هذه الصدمة الثقافية . وبينما هم عاجزون عن الارتداد ،

وعاجزون عن التثاقف الكامل ، وواقفون ما بين ثقافتهم الخاصة التي تركوها وراءهم ، والثقافة المضيفة لغير اليهود ، التي لم يشعروا فيها بأنهم على سجيّتهم ، بل كانوا مغتربين في إطارها ، خبر المثقفون اليهود واليهود أصحاب الثقافة اليهودية إحساساً بالعار الثقافي والغربة والذنب ، وخطيئة العار ، (Cuddihy, 1987 : 4) . لن أطرح هنا تفاصيل تأويل كودييهى لفرويد وماركس وليقى ستروس ، وسأكتفى بالقول أنه كان يعتبر الأيديولوجيات الفرويدية والماركسية وتلك المتعلقة بها بشدة ، أيديولوجيات تأويلية وعملية ، ما دامت تسعى لإعادة التأويل والتغيير . وفي حديثه الخاص عن ماركس وفرويد ، يرى أن المشكلة لدى كل منهما بدأت بالانتهاك العام الذي يشكله السلوك اليهودي ، أي بالمشهد الذي كان يصنعه في الأماكن العامة ، مما أدى إلى مناداتهما بالتغيير : التغيير الجمعي الثوري عند ماركس ، والتغيير الفردي عن فرويد .

وكودييهى يصف عمله باعتباره « دراسة في الثقافة الفرعية الحدودية » (1987 : 9) . ويكمن شاغله الرئيس في توجهه نحو الحداثة ، من خلال الحجة القائلة ، وبتبسيط ربما لايمكن غفرانه ، بأن الانتلجنسيا الحديثة قد عارضت الحداثة منذ بداية القرن التاسع عشر على الأقل . وبالتالي فإن بارسونز كان أفضل من استوعب الحداثة والتحديث ، ولو بخفة على الأقل ، وفقا لكودييهى ، وخاصة من خلال نموذج التمييز بين الحداثة والتحديث ، حيث : « أظهر بارسونز لامبالاة كاملة ومتسيّدة تجاه التكلفة الباهظة للتغاضي عن المجتمع التراشي » . وقد كتب كودييهى فيما بعد قائلا : « إن أعضاء الثقافة المعارضة مثل بارسونز ، ينظرون عبر توجه إعصار التحديث ، الذي يعد كل شيء فيه هادئاً وذهنياً . أما بالنسبة للطبقة الدنيا ، وكذلك بالنسبة للجماعات المهمشة ، فإن التحديث صدمة » . ويقدم كودييهى مفهومه المحوري للمدنية بوصفها « الوسط الأمثل للتفاعل الاجتماعي الغربي » ، كما يفترض بني مختلفة للمجتمع المدني التحديثي . ولا تعتبر المدنية منظمة للسلوك الاجتماعي فحسب ، بل هي نسق من

المظهر المكوّن لهذا السلوك (Cuddihy, 1987 : 14) . ويرى كودييهى أن المدنية تتطلب ، كحد أدنى ، تفريقاً بين التأثير الخاص والسلوك العام . وفى نفس الوقت ، لا يدافع كودييهى عن « النظرة البروتستانتية المعارضة للإعصار » (Cuddihy, 1978) . إنه يميل على أية حال ، لتجاهل المدلول الشامل لمفهوم بارسونز عن التضمين الذى يؤكد استخدام جونج لمعيار الحضارة . على أنه لا يشير ببساطة إلى الأخذ فى الاعتبار بالقيم المجتمعية السائدة^(٥) . ويتضافر التضمين فى السياق المثالى النموذجى ، مع تعميم القيم ، كى يضحى توسعاً فى القيم السابقة أو مراجعة لها .

ويعد الجزء الأهم من تحليل كودييهى الذى يخدم أهدافنا الحالية ، هو محاولته ، وبعيداً عن نقاشاته الخاصة بالمتقنين اليهود ، تعميم مقارناته بين اليهود والاييرلنديين ، بوصفهما شعبين أكثر منهما أمتين دخلتا متأخرتين إلى الحداثة ، وبين تجارب التحرر اليهودى وتجارب الأمم الجديدة التى سعت ، بطريقة ازدواجية فى بعض الحالات ، إلى القبول العالمى بها بعد الحرب العالمية الثانية^(٦) . وفى هذا الإطار ، يتلافى ويتحد اهتمام كودييهى بشكل بالغ الوضوح مع اهتمام جونج . ومع ذلك ، لا يشير أى منهما إلى الآخر ، خلا إشارة مبهمة من كودييهى إلى الياس ، نون أن تكون هناك أية إشارة من هذا الأخير إلى كودييهى ، وكذلك لا يشير جونج أو الياس كل إلى الآخر . وإذا جمعنا جونج وكودييهى سوياً ، فسوف نجد أنهما يقدمان إضافات مختلفة ومتكاملة فى آن معاً لأعمال الياس ، مع مراجعات لها بخصوص عملية التمدين والعلاقات بين الدول . ويوفر جونج معلومات كثيرة حول الأبعاد الدولية وعبر الثقافية الخاضعة للتفاوض بالنسبة للحضارة ، وبالنسبة للطرق التى كان بها معيار الحضارة قيداً خارجياً مؤكداً فى لحظة تاريخية حاسمة ، مؤكداً ليس فحسب على المجتمعات غير المتمدنة وشبه المتمدنة ، وإنما أيضاً على المجتمعات المتمدنة . ومن ناحية أخرى ، يقدم كودييهى أفكاراً عديدة حول المظاهر الثقافية الفرعية وتأثيراتها . فى الوقت ذاته ، يمكننا أن نرى مفاهيم بارسونز المتداخلة حول « الاختلاف »

و « الترقى المعيارى » و « التضمنين » و « التعميم القيمى » ، هى أفكار قد أغتنت وقويت بفعل تلك الاعتبارات . وتحدث كتابات جونج كثيراً حول التضمنين والترقى المعيارى والتعميم القيمى على المستوى العالمى ، أما كتاب كوديهى فيذكرنا بشكل خاص بالتضمنين الثقافى الفرعى ، إلا أنه يذكر شيئاً ما أيضاً حول الاختلاف ، وإلى حد ما حول التضمنين فى السياق عبر المجتمعى .

رابعاً : مستخلص :

وقرب نهاية بحثه حول نظرية الياس فى العولة ، يتفق مينيل على أنه برغم تركيز كتابات الياس عن عولة المجتمع الإنسانى حول إمكانية الحرب النووية ، إلا أنه كان هناك الكثير فى تأكيده على استراتيجيات نظرية ، مما قد يساعد فى جهودنا لدراسة العالم ككل . وبعد ملاحظة بداية بحث الياس فى عملية التمدين الأوروبية ، من خلال إشارته إلى أن مفهوم الحضارة كان يجسد إشباعاً ذاتياً لدى الأوروبيين فى العصر الكولونىالى ، يتساءل مينيل : ما هى الآن مترتبات عملية التمدين العالمية ، بوصفها تغييراً فى أساليب عرض الاحترام وطلبه ، مادامت لم تعد أوروبا وبلادها عبر المحيط تحتل موقع الهيمنة ؟ ويضيف مينيل قائلاً : أم هل مازالت تحتله ؟ (369 : 1990) .

لقد كان الهدف الرئيسى لهذا الفصل تحديداً ، هو عرض هذا الصنف من التساؤلات ، على اعتبار أنها هى ما بحثه منظرو العولة ومازالوا يبحثونه حتى الآن . ورغم أن أعمال جونج لا تدخل بشكل خاص فى نطاق العولة ، مثل أعمال بول وآخرين ، إلا أنه كان منشغلاً مباشرة بتحويلات الإشباع الذاتى الأوروبى . وقد اقتفى جونج بطريقة شبه مفصلة مجموعة الأساليب التى نما بها معيار الحضارة الأوروبى ، بالرجوع تحديداً إلى بعض الأعمال التى سبقت مباشرة الاهتمام الحالى بالعولة ، (Lagos, 1963. Nettl and Robertson, 1968) . وقد طرح كوديهى مباشرة أيضاً قضية المدنية فى سياق آليات التضمنين ،

مما يتقاطع بالتأكيد مع اهتمام الياس الشديد بالظاهرة داخلياً وخارجياً ،
وبطريقة تتكامل بوضوح مع أعمال بارسونز حول التغيير طويل المدى واسع
النطاق .

ولاشك أن الأخذ في الاعتبار بأعمال الياس وجونج وكوديهي وبارسونز ،
المتعلقة بعملية الحضارة والمدنية ومعيارة الحضارة ، يساعدنا في تنمية منظور
نظري وإمبيريقى ثرى حول العولة .

الموامش

- (١) إضافة إلى هؤلاء الذين ورد ذكرهم في النص ، ينبغي تقديم الشكر إلى أرناسون Amason ، الذي ناقش في أبحاث عديدة العلاقة بين أعمال الياس وبعض من موضوعات هذا الفصل . وبشكل خاص ، يمكن الرجوع إلى أرناسون لإجراء نقاش نقدي حول التأكيد غير المتناسب القوة لالياس ، وحو تركيزه الزائد على الغرب (Amason, 1989) .
- (٢) استكمالا للمرجع السابق ، يمكن الرجوع إلى أرناسون بخصوص النقاش حول إهمال الياس للثقافة (Amason, 1987) . وبشكل أعم ، يمكن الرجوع أيضا إلى ماير (Meyer, 1989) .
- (٣) من أجل النقاش حول المعاني المختلفة للحضارة بوصفها عملية ، ونتاجاً عن عملية ، وشرطاً ، يراجع جونج (Gong, 1984 : 45 - 53) ، وأيضاً أرناسون (Amason, 1988) .
- (٤) تم بالطبع التعامل مع هذه القضية قبلا ، ولزيد من نقاش أشمل ، يمكن مراجعة روبرتسون (Robertson, 1991) .
- (٥) يجب على أية حال التأكيد على أنه في كتاب كوديهي (بلا إهانة) No offense ، الصادر عام ١٩٧٨ ، ينشغل المؤلف تحديداً بالولايات المتحدة الأمريكية . وثم احتمال كبير أن يكون موقع كوديهي عن الموقف العالمي على نفس الخط مع جونج وبارسونز .
- (٦) بهدف المقارنة بين التجربة اليهودية الإسرائيلية وتجربة الأيرلنديين من وجهة نظر قومية أبرز ، تراجع التعليقات المتفرقة لدى أوبريان (O, Brien, 1986) . وبخصوص فكرة معارضة الإسلام للشروط المثيرة للعولة ، يراجع تيرنر (Turner, 1991) .

الفصل الثامن

نظرية العولمة
وتحليل الحضارة

نظرية العولة وتحليل الحضارة

ثمة عدد من الانتقادات والتقييمات لكتاباتى حول العولة . ومن المرجح أن أولى هذه الانتقادات قاربها فيتوفاس كافوليس V. Kavolis (*) فى بحثه المعنون (تاريخ الوعى والتحليل الحضارى) History of Consciousness and Civuiza- tianal Analysis الصادر عام ١٩٨٧^(١) ، والذي دعيت لأرد عليه . ويتضح أن نقد كافوليس قد تم بالرجوع إلى كتابات ثم تطويرها وتعديلها فيما بعد . لكن مقاله على أية حال قد تعرض إلى بعض القضايا المهمة ، وسنحت لى الفرصة للرد بغرض توضيح بعض أفكارى المبكرة حول العولة . وبشكل محدد ، فقد مكنتنى هذه الفرصة من التعامل مع ما اعتبره فهما خاطئاً لما أسماه كافوليس نفسه «نظرية العولة» .

وفى هذا الفصل ، سوف أتعامل مع تعليقات كافوليس الملهمة حول نظرية العولة التى رُبطت بها ، وسوف أضع هذا المنظور فى سياق مقارنته

(*) يعمل رئيساً لقسم الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية ديكنسون بالولايات المتحدة ، وله عدد من المؤلفات فى علم اجتماع الفن والآدب ، وحول قضايا التحديث ، ترجمت إلى بعض اللغات . يبدو لديه ميل إلى اختزال تجربة التحديث فى صورة سمات محددة ، هى: البيروقراطية ، تنوع الوظائف ، وحدة النظام الاجتماعى ، النمو التكنولوجى والتقدم العلمى ، الإسراع فى التغيير ، والوسائط الالكترونية . وهذه السمات قد لا تمثل أو تعبر عن واقع التغيير الثقافى فى كليته وشموليته ، حيث تضفى تجربة التحديث عبرها مجرد عملية اكتساب ، أو فقدان ، لسمات بعينها ، بما يشى بمحدودية الدلالة التى تشير إليها ، وعدم استطاعتها أن تزودنا بفهم معمق للامكانات الفعلية للتغيير ، خاصة حين تجرد واقع هذه التجربة من سياقها التاريخى البنائى .

المضيئة والمرتبطة بتاريخ الوعي بالمنظورات التحليلية الحضارية (Kavolis, 1987) ، وفى هذا الصدد ، سوف تتبنى استراتيجيتى على تصحيح ما أراه تأويلات غير ملائمة لنظرية العولمة من جانب كافوليس ، وعلى استيضاح نموها ومتريباتها . وبالنسبة إلى العلاقة بين نظرية العولمة ومقارنة كافوليس بتاريخ الوعي والمنظورات التحليلية الحضارية ، فإن شاغلى الأكبر سوف يتركز على التأكيد على قرب نظرية العولمة من التحليل الحضارى . وسوف أنادى بأن هذه النظرية هى بلورة بالفعل للتحليل الحضارى ، لكنى من أسف لن أتمكن من التعامل مع التباين بين نظرية العولمة وما أسماه كافوليس بمنظور تاريخ الوعي .

أولا : قراءة نظرية العولمة :

ويبدو أن التحفظ الأكبر لكافوليس بخصوص نظرية العولمة هو أنها تتجرف فى اتجاه كونها نسخة قابلة للاعتراض عليها من « العلم الاجتماعى الكونى » . وبينما تمتاز هذه النظرية ، فى رأيه ، بعدم إدراكها العالم بشكل اثنى واحد ، وبانشغالها بالقيم ، فإنها تفترض رأى دوركايم فى عدم إمكان تفادى التحرك ، إن عاجلا أو آجلا ، فى اتجاه تدرج كونى للقيم ، تصبح فيه لفكرة البشرية ككل ، استجابات محلية مختلفة . وبالتباين مع ذلك ، فإن التزام كافوليس الأساس الخاص ، فيما يبدو ، يرتبط بفكرة تمييز الحضارات ، بل إنه ينبغى حماية تميز كل حضارة ، والاحتفاء به حقا ، على يد المحلل . فبتعبيره : « أن لم نبد انتباهها أوليا إلى التميز الحضارى ، فإننا ننزلق من دراسات الحضارات إلى نوع من العلم الاجتماعى الكونى » . وأعتقد أن فى هذا تبسيط خطير للأمر ، حيث إنه من المؤكد وجود ما يشبه النظرة الكونية للخصوصية . وبعبارة أخرى : هل تؤدى فكرة الاحتفاظ بنظرية عامة تنطبق على العالم ككل ، مباشرة ، إلى تخفيض التميز الحضارى أو المجتمعى فى هذه الحال ؟ أعتقد أن إغراء الرد بالإيجاب على هذا السؤال ، ينبع من المساواة بين العمومية النظرية والهيمنة الامبيريقية . لكن الأهم فى هذا السياق الحالى . هو رغبتى فى المجادلة بأن

نظرية العولة تركز جزئياً على التزام ما قبل نظرى بالتعددية العالمية ، وبأن النظرية نفسها فى أية حال تؤدى عبر تحرياتها الامبيريقية إلى التأكيد على التنوع الحضارى والمجتمعى . ويظهر الالتزام ما قبل النظرى من الرأى القائل بأن الهيمنة العالمية الواسعة قد تحتوى على حيوية ضئيلة (اختلافاً ربما عن شكل إدراك التعددية ما فوق البشرية) . بينما تقول النظرية نفسها إن عملية العولة ، أى تحويل العالم إلى مكان واحد ، تقيد الحضارات والمجتمعات (بما فيها التجمعات القومية الإثنية المترابطة) كى تصبح أكثر افصاحاً بشكل مطرد ، بخصوص ما قد نطلق عليه «مسمياتها العالمية» ، أى اسهاماتها الجغرافية الثقافية أو الأخلاقية الفريدة فى تاريخ العالم . وباختصار شديد ، فإن العولة تتضمن تحويل الخصوصية إلى نطاق كونى ، وليس فحسب تخصيص الكونية .

وبينما تتضمن العملية الأخيرة موضوع الحقيقة الكونية أو العالمية ، فإن العملية السابقة عليها تتضمن التقييم العالمى للهويات الخاصة . وفى هذا الصدد ، يصبح من الضرورى الاعتراف بأن الانشغال المعاصر بالتفرد الحضارى والمجتمعى ، والإثنى أيضاً ، كما يتم التعبير عنه خلال أفكار الهوية والتراث والأصالة ، يركز فى غالبيته على أفكار منتشرة عالمياً . فالهوية والتراث والمطالبة بالأهلية لا يصوغون معنى إلا داخل سياق ما ، بل إنه لا يمكن النظر إلى التفرد ببساطة على أنه شىء فى حد ذاته ، فهو يعتمد بقدر كبير على موضوع الأفكار الكونية ، وعلى نشرها ، المتعلقة بملاءمة التفرد لسياق ما ، مما يعدّ أمراً امبيريقياً ، وباستخدام معيار معين من قبل المراقبين الدارسين ، مما يعد قضية تحليلية . وإذا كان أى من هاتين القضيتين ، أو كليهما ، يشكل نوعاً من العلم الاجتماعى الكونى ، فليكن . لكننى لا أقول ذلك بتحد ، بل أقوله أولاً لأننى لا أرى كيف أن محاولة كاثوليس لمقارنة الحضارات فى سياق قائمة معينة من العلاقات النظرية العملية (وهى مقارنة أجدها جذابة تماماً ، سيما فى ضوء أعمال سالينز الأخيرة)^(٣) ، يمكنها أن تكون مجرد تدريب فى العلم الاجتماعى الكونى . وثانياً ، لأنه يبدو أنه يؤمن . رغم عدم وضوحه فى هذا الشأن ، بأن نظرية العولة تميل

بخطورة فى اتجاه «الكونية السيمائية» لمنظرى ما بعد الحداثة . وفى هذا الخصوص ، سوف أزعـم أن نظرية العولة تحتوى بذرة لتفسير وجود تيارات فكرية سائدة فى التفكيك من ناحية ، وتحتوى من ناحية أخرى آراء ما بعد حداثة متعلقة بتأثير أى شىء على أى شىء آخر . باختصار ، تحول العولة ، بوصفها شكلا من أشكال ضغط العالم المعاصر ، وأرضية لتأويل جديد لتاريخ العالم ، كل التكوينات الاجتماعية الثقافية إلى شكل نسبى ، وتساوى بينها . وقد أغرى ذلك عدداً من زملائنا الأكثر عصرية للاحتفاء بعشوائية نيتشة ، بينما يؤدى فهم الأسس الامبيريقية للتقييم عبر الثقافى للقيم ، تحديداً نحو الاتجاه العام الذى يفضل كاثوليس ، أى تجسيد التأييد المطرد للتمييز الحضارى والمجتمعى . لكن لا يمكن تحقيق ذلك الآن دون أن نصج بمعنى ما مؤيدين للكونية . فنحن نحتاج الكونية للإمساك بالخصوصية نفسها ، بينما وبشكل امبيريقى أكثر مثلما عملت حالة اليابان على مدار قرون طوال ، يمكن أن تكون الخصوصية فى ظروف معينة سبيلاً لنوع ما من الكونية .

ومن الممكن تماماً ، نظراً للمقالين اللذين يستشهد بهما كاثوليس (Robertson and Chirico, 1985. Robertson and Lechner, 1985) ، أن يزعم القارئ عن حق بأن نظرية العولة تقلل من قدر الحيوية المتواصلة للحضارات الخمس الحية : الآسيوية الشرقية ، والجنوبية الشرقية الآسيوية البوذية ، والهندية ، والإسلامية ، والغربية ، رغم اعتقادى بأن هذا قد يكون حكماً قاسياً . على أية حال ، يوافق كاثوليس على أن لا أحد يعرف الضرورة التى ينطوى عليها هذا التقليل المزعوم . وينبغى على أن أطمئنه بأنه لا توجد أية ضرورة نظرية بحال . وقد ألححت فى عدد من المناسبات على القول بأنه فى عالم متعولم باطراد ، ومتسم بدرجات مدهشة تاريخياً من الاعتماد المتبادل الحضارى والمجتمعى وغيره ، ومن الوعى المنتشر به ، هناك تفاقم للوعى الحضارى والمجتمعى والإثنى بالذات . بل إن إلحاحى على ذلك ، لم يكن مجرد مسألة بلاغية ، فالإلحاح على التعددية والتنوع فى عالم متعولم باطراد ، على العكس من ذلك ، يعد جزءاً

لايتجزأ من نظرية العولة . ومع ذلك ، فهذه النظرية تقارن محاولة بعض من متخصصى الحضارة لاستثمار نقاء ، بل جوهر التراث الحضارى والمجتمع ، بأى ثمن تحليلى . ولا يقلل ذلك من إنتاج نظرية ، أو بالأحرى محاولة لصوغ نظرية ، عن العالم ككل ، خوفاً من أن التعميم على مدار العالم بما يسطح البشرية ويجعلها كلا متجانساً ومنسجماً بشكل كامن .

ويقترح كاقوليس أيضاً أن نظرية العولة تدرك الأفراد والمجتمعات بوصفهم واقعين فى علاقة مباشرة مع البشرية العالمية . وأعتقد أنه هذه ملاحظة خادعة أكثر منها غير دقيقة . فهى خادعة أولاً ، لأننى حاولت بشكل مبهم فى أغلب كتاباتى الأخيرة (حتى عام ١٩٨٧ مثلاً) أن أتحدث بطريقة نظرية حول الظرف الكونى ، بوصفه الشرط الإنسانى العالمى ، كما حاولت أن أضمن الأفراد والمجتمعات ، والعلاقات بين المجتمعات بالمعنى التوليدي والجنس البشرى ، بوصفهم المكونات العصرية الكبرى لذلك الشرط ، أو أبعاداً له . وقد عرفت بالفعل الظرف الإنسانى الكونى فى هذا السياق . أما القول المسىء بأننى أدرك الأفراد والمجتمعات بوصفهم واقعين فى علاقة مباشرة مع البشرية العالمية ، فإنه خارج نطاق الهدف ، بما أن تلك البشرية قد تم تعريفها باعتبارها قائمة جزئياً فى الأفراد والمجتمعات . وبهذا الخصوص ، يقلق كاقوليس بشأن مفهوم « العلاقة المباشرة » التى ينبغى أن يعطى بالتأكيد أسباباً حولها ، تجعلنا لانحول الإنسانية العالمية إلى مفهوم ، كى نضمنها فى تلك المكونات . وخلال ذلك ، أمل أن يعترف بالكامل بأننى قد حددت ببعض الإبهام من آن لآخر ، وبشكل نظرى ، أننى لا أرادف بين الجنس البشرى والإنسانية . وفى لغتى الاصطلاحية ، يتعلق الجنس البشرى بمظهر الأجناس المجتمعية فى الشرط الإنسانى الكونى ، مما يشير إلى الشرط الشامل ، أو لظرف العالم ككل . ومن المهم الإشارة إلى أنه برغم استخدامى من حين لآخر لمفهوم «نظام العالم» ، إلا أننى قررت أن استخدم فى النهاية المفهوم الثقيل بعض الشيء : الإنسانى العالمى . بل استخدمت مؤخراً مفهوم «الحقل العالمى» ، كطريقة لرفض التوجه الوظيفى والحتمى والاقتصادى ،

كتوجهات ضيقة الأفق أيضا ، للمنظرين الذين ينادون بنظم عالمية . ولعل مما يركز عليه هؤلاء المنتظرون بخاصة ، إلى جانب الخطوط الضيقة الآلية غير المعقولة ، هو مظهر العلاقات ما بين المجتمعات في الشرط الإنساني العالمى . وفى الشكل المثالى النمطى لمفهومي عن هذا الشرط ، من الممكن وجود تأكيد مساو على التفرد المجتمعى من ناحية ، وعلى شراكة الجنس البشرى من ناحية أخرى .

وتظهر مشكلة أخرى أكثر امبيريقية ، مع اعتراض كافوليس على فكرة كون الأفراد والمجتمعات فى علاقة مباشرة مع «الإنسانية العالمية» التى هى مفهوم خاص بكافوليس ، ولست على ثقة كاملة من صحة استخدامه له . وكل ما يمكننى قوله حقا ، هو أننى جادلت قائلاً إن العالمية ، التى عرفت فى السياق المباشر بوصفها وعياً ومشكلة العالم كمكان واحد ، تبدو أنها تخترق باطراد شئون كل المجتمعات ومجموع البشر فى العالم كله . ولا يقف الأمر عند كونه مجرد إدراك لتحدى الثقافات الأخرى ، وإنما يصبح أيضاً إدراكاً لما أطلق عليه بشكل خادع تماماً «القرية الكونية» . وبعبارة أخرى ، فإن القضية لا تتضمن فحسب مجرد التزايد السريع فى المعرفة ذات التنوع العالمى ، ولا فى طرق التكيف مع الخطر الملزم لتحويل الهويات الفردية والجمعية إلى شكل نسبى ، ولا فى الانشغال البادى بالتعليم الدولى الذى تختلف حوله الآراء ، والذى يطلق عليه أحيانا التعليم العالمى . ومما يجب أيضاً أن نعترف به ، هو وجود حضور بارز للأنشغال الأكثر مباشرة بموضوع العالمية . وقد طرأت مناظرات فى عدد من المجتمعات حول الدرجة التى ينبغى بها أن تكون ، أو أن تصبح ، عالمية ، وحول الدرجة التى يتعين بها عليها أن تعدل ثقافتها وتراثها كى يفاعل النظام العالمى بطريقة أكثر ملاءمة . والمثال الأشد وضوحاً فى الوقت الراهن ، هى المواجهة الاقتصادية الثقافية بين اليابان والولايات المتحدة . وبعبارة أكثر دقة ، فقد شهدنا نمو تيار مضاد للعولمة بشكل واضح ، كما شهدنا رفضاً للعالمية الواحدة فى عدد من المجتمعات الأمريكية الشمالية (مع ملاحظة أننى لأمتلك دليلاً قاطعاً على ذلك ، وإن كنت على ثقة من وجود ميل موازى فى مجتمعات أخرى) . وبطريقة أو بأخرى ،

فإن الحضارات ، وبشكل ملموس أكثر ، المجتمعات ، بل الأفراد ، قد أضحت مجبرة على تأطير أنساقها الخاصة ، السلبية أو الايجابية ، للانخراط العالمى . ولعلى لا أستطيع الجزم بما إذا ما كان الانشغال بما أسمىه عالمية ، وبمشكلتها بالتالى ، يعتبر دليلاً ضد دعوى كاثوليس الظاهرة بأن الأفراد والمجتمعات لا يقفون فى علاقة مباشرة مع الإنسانية العالمية . واقترح أن الانشغال المتزايد القيمة بالعالمية ، يمتلك فى حد ذاته دلالة ملحوظة ، كما يشكل تهديداً ضئيلاً على فكرة التفرد الحضارى . ومن الممكن على ما أعتقد إظهار إمتلاك كل حضارة مميزة مفهوماً للعالم ككل ، باعتباره جزءاً من موروثها الرمزي . وفى إهاب ظروف الانشغال الحاد بذلك ، عندما أضحي الاهتمام بالعالم ككل موضوعاً عالمياً ، تدخل الصور الحضارية للنظام العالمى فى المشهد بشكل أكثر حدة . بل يمكننى القول بأن المشكلة المحورية فى التحليل الحضارى المعاصر ، وكذلك فيما يسمى بدراسات المنطقة ، ينبغى أن تكون هى مقارنة الحضارات ، بالنظر تحديداً إلى تاريخ مفاهيمها حول العالم ككل ، وحول الأنساق الحضارية والمجتمعية للمشاركة العالمية . وفى هذا الصدد ، يمكن القول مرة أخرى بأن نظرية العولة تقلب نظرية أنظمة العالم تقريباً رأساً على عقب ، خلال التركيز أولاً على المظاهر الثقافية لنظام العالم ، وثانياً خلال الدراسة المنهجية للمساق الحضارية والمجتمعية الداخلية التى تشكل التوجهات نحو العالم ككل ، وتمثل مشاركة الحضارات والمجتمعات فى الظرف الإنسانى الكونى .

ومن الممكن عند استخدامه مفهوم «الإنسانية العالمية» ، أن يكون كاثوليس يعنى ما أعنيه عند استخدام مفهوم الجنس البشرى ، رجوعاً إلى ما أسمىته الأجناس المجتمعية كمظهر للشرط الإنسانى العالمى . وإذا كان الأمر هكذا ، فسيكون من المخادع أيضاً أن أقول إننى أفكر فى الأفراد والمجتمعات ، بوصفهم على علاقة مباشرة مع الإنسانية العالمية ، رغم أننى أصرّ مع ذلك على أن هناك انتقالاً ملحوظاً نحو هذا التوجه فى العالم المعاصر . ومن زاوية ما ، يمكننا أن

نعتبر موضوع حقوق الإنسان ، بل فى الحقيقة التحول العالمى لهذه الفكرة إلى شكل مؤسسى ، خطوة على الطريق . وبالأعم ، فإن المطالبة بأفضل مصالح للإنسانية جمعاء قد أضحت موضوعاً شائعاً فى الخطاب الدولى . ومن زاوية أخرى ، فإن الحياة الإنسانية فى ذاتها قد ظهرت فى علاقتها بثلاث ظواهر كبرى على الأقل مهددة للأجناس ، هى : الكارثة البيئية ، والتدمير النووى ، والإيدز ، وكل منهم مشكلة إنسانية عالمية حقيقية . ومن زاوية مختلفة أيضاً ، فإن التساؤلات المتعلقة ببداية الحياة الإنسانية ونهايتها صارت منتشرة عالمياً فى سياق الآراء المختلفة حول الإجهاض وحول إطالة العمر عن طريق التكنولوجيا الطبية . على أية حال ، فلا شئ مما قلته يجب أن يتم الإعراب عنه ، رغم تلك التحديدات فى الانتقال نحو اتجاه العلاقات المباشرة بين الأفراد ، أو المجتمعات ، والإنسانية العالمية ، كالاقتراح بأن العلم ينبغى النظر إليه الآن باعتباره شكلاً جمعياً متجانساً . وكل ما أقوله ، هو أن مظهر الجنس البشرى للشرط الإنسانى العالمى قد تحو بشكل ملموس إلى موضوع فى العصور الحديثة ، على أساس عالمى بدرجة أو بأخرى . وعلى أية حال ، وهذه نقطة حاسمة ، هناك حركات ومدارس فكرية تؤيد بالفعل فكرة العالم كثقافة واحدة ، لعل من أبرزها حركة السلام العالمى التضامنى ، التى ترى العالم بوصفه يتطور ليصبح نوعاً من القرية النمطة بشكل خفيف .

فى النهاية ، وفى حدود الرد على كافوليس ، سوف أنتقل إلى التهمة التى تقول أننى أسمح بقائمة من الاستجابات المختلفة لمعنى الإنسانية العالمية الشاملة ، وقد أصبحت إطار عمل مشترك للفعل الاجتماعى ولتأويل التجربة معاً . فإننى أواجه الفكرة القائلة بأن الإنسانية ككل ، خاضعة لهذه الاستجابات . ويقال أن خريطتى تعد محايدة بالكامل تجاه خصوصية التراث الثقافى الذى تطراً الاستجابة داخله . (يذكر كافوليس أن كل استجابة منها يمكن أن تطراً فى أى مكان ، وفقاً للافتراضات المسبقة للعلم الاجتماعى الكونى) . ومن التهم أيضاً ، أن منطق نظرية العولة يسمح بمجموعات رئيسية أربعة من الاستجابات التى

تتطلبها كل واحدة ، مما يشير إليه كاقوليس على أنه : « محاولة دوركايمية لصنع ديانة إنسانية لحل الصراع الثقافى العالمى وإعادة تشكيل العالم » . ومرة أخرى ؛ أواجه صعوبة فى متابعة خط منطقته . وبشكل محدد ، أجدنى أفضل ببساطة فى رؤية الطريقة التى يجب أن يستند بها الوعى القوى بالعالم ، أو يشتمل منطقياً على مثل هذا التوجه . ورغم ذلك ، يمكننى القول بأنه مع الأخذ فى الاعتبار بالإنشغال المباشر بالعالم ككل ، فإنه لا يمكن تفادى ظهور توجه من هذا النوع بالمعنى العياني . وما أعترض عليه بإصرار هنا هو إمكان مرادفة هذا التوجه ، مع الوعى بالاعتماد المتبادل المتزايد عبر العالم كله ، ومع اختراق الحياة المحلية بفعل الأفكار المنتشرة عالمياً ، وهكذا .

وكما حاولت أن أوضح بشكل مستفيض فى الفصل الرابع ، فإن المرء إذا سلم بأنه من المعقول اعتبار علاقات المجتمعات والأفراد مع النظام الدولى للمجتمعات ومع الجنس البشرى ، بوصفها الركيزة الأساسية الملموسة للظرف الإنسانى العالمى ، فإنه يصبح من المعقول التفكير فى أن كلا من هذه المجتمعات يمكن اختياره ، على اعتبار أنه محدد عياني للعالم ككل ، أو على أنه صورة فعلية أو اجتماعية للنظام العالمى . وحتى أكرر بعض الأمثلة ، أقول إن هذه الفكرة تنطبق بالتأكيد على بعض الجماعات والحركات والمجتمعات التى تعتبر العالم مكوناً أولياً من العلاقات الدولية . أما الكيانات الاجتماعية الثقافية الأخرى أو الأفراد ، فيرونها أولياً كسلسلة من المجتمعات المنغلقة نسبياً والمكونة من أفراد . وهناك آخرون يرونه على هيئة مجموعة من المجتمعات التى تديرها الدولة . ومع ذلك ، فهناك من يرونه مجتمعاً واحداً ، وهو ما ألع عليه هنا . ويمكن أن تجتمع كل من هذه الصور مع الأخرى ، أو مع الأخريات ، وإن وجبت ضرورة أن لا ندخل فى تفاصيل تحليلية فى السياق الحالى . أما النقطة الأساسية ، فتكمن فى وجود تنوع من صور النظام العالمى واللائظام المثير للاهتمام ، وفى وجود عدد من هذه الصور التى تتمتع بتاريخ حضارى ممتد ، إلا أن وجود مثل هذه الصور لا يتضمن بالضرورة ما يسميه كاقوليس بمفهوم الديانة الإنسانية ، ورغم أنها صورة ممكنة بالتأكيد ، بالمعنى الامبيريقى .

ويصيب كاقوليس الهدف ، على ما أعتقد ، عندما يتساعل عما إذا كانت الاستجابات التي تحدث عنها محايدة ثقافياً أم غير ذلك ، رغم أنني أرفض فكرة إمكان اعتبارها محايدة لمجرد قراءة روبرتسون وليشنر (Robertson and Lechner, 1985) . اللذين شكلا مرجعية لبعض من أجزاء الفصل الرابع . ففي هذا البحث ، كان كل ما حاولناه ، ليشنر وأنا . هو أن نبرز بعض البدائل العامة لمفهوم فالرشتاين للنظام العالمى ، ولاحتمال الاشتراكية العالمية . فى تلك المرحلة ، كنت فحسب فى بداية تطرقى لمحاولة أن نكون أكثر تحديداً امبيريقياً حول أنماط الاستجابة التي تظهر أكثر من غيرها فى أنساق اجتماعية ثقافية معينة . وكان هدفى الرئيسى فيما بعد هو القول بأن لاشيء فى نظرية العولة يتضمن التزاماً باستجابة معينة ، وأن لاشيء فى منطقها أو فى أذهان مؤيديها يمكنه أن يودى إلى استجابات يجب اعتبارها بلا جذور اجتماعياً وثقافياً ، كما لو كانت تحدث فى أى زمان ومكان . إننى أتفق حقاً مع كاقوليس عندما يقول إن القضية الأكثر إلحاحاً فى أية نظرية للثقافة المعاصرة هى ربط نمط الاستجابة ، بالمعنى الذى نقصده منها كلانا ، الذى يصنعه أناس معينون تجاه العولة ، بالسماوات الثابتة لحضاراتهم أو بمسارات تاريخهم القومى .

ثانياً : حضارات فى سياقها :

وخشيتى أن ترجع أسباب ميل كاقوليس للتمييز بالحاج بين نظرية العولة والتحليل الحضارى . إلى أن هذا التحليل قد اهتم نسبياً بمفهوم الحضارة فى ذاتها . وقبل الدخول فى هذه الثغرة والواضحة ، والخادعة فى آن معاً ، أرى من الضرورى على أية حال أن أتحدث بإيجاز عن الدفعة العامة وراء نظرية العولة ، مشيراً مرة أخرى إلى أنني أبعد نفسى بوصفى نصيراً لهذه النظرية ، فى مواجهة الأنظمة العالمية والمنظورات الاقتصادية التاريخية حول العالم ككل والمرتبطة بها . يجب أيضاً أن نلح على أن الحديث عن العولة بمعناها الأعم ،

كعملية يصبح العالم بمقتضاها مكاناً واحداً ، لايعنى بالنسبة لى أنها تتضمن بلورة لنظام متجانس فى حد ذاتها ومن تلقاء نفسها . ومع ذلك ، فإننى أعضد فكرة انطواء العولة على تنمية لما يشبه الثقافة الكونية ، ليست باعتبارها قيداً معيارياً . وإنما بمعناها كنسق عام للخطاب حول العالم ككل ، وحول تنوعه .

والجنور العميقة لمفهومي الخاص حول نظرية العولة ، تضرب كما ذكرت قبلا فى الأبحاث التى قمت بها مع نيتل فى منتصف الستينات (Nettl and Robertson, 1966, 1968) . وقد انطلق تعاوننا من معارضتنا المشتركة للنظريات التقليدية حول التحديث المجتمعي ، وتحديدأ معارضتنا لمركزيتها الغربية وفقدانها للاهتمام الإيجابي بالتميز الحضارى والمجتمعي . وخلال استخدام أفكار التدرج الطبقي للنظام الدولى وتنميتها إلى درجة ما ، قدمنا منظوراً للتحديث المجتمعي يجعل منه عملية مفتوحة النهاية ، كما يجعله أيضا عملية للتغيير ، تتضمن المجتمعات خلال توازن إدراكها لهوياتها التراثية ولسماتها الاجتماعية الثقافية فى مواجهة القيد العالمى للتغيير نحو اتجاهات مقترحة عالمياً . وقد تم استخدام حالتى بطرس الأكبر Peter the Great فى روسيا ، وميجى فى اليابان ، للاستعارة من الغرب بنجاح (فى الحالة الثانية فحسب ، حيث كانت محاولة روسيا تسعى للنقل) كعلامتين تاريخيتين فارقتين . وبالتالي ، وكاستجابة جزئية للحضور المتنامى لنظرية الأنظمة العالمية أثناء السبعينيات ، وجدتنى منخرطاً فى سلسلة من محاولات التعامل مع العلاقات بين السمات المجتمعية الداخلية وعملية العولة ، أى تحويل العالم إلى مكان واحد . مع تنبه خاص للأفكار المنتشرة عالمياً ، والمتعلقة بما يبدو أنه الأبعاد الكبرى للشرط الإنسانى العالمى . وتحديدأ المجتمعات والأفراد ونظام العلاقات ما بين المجتمعية والجنس البشرى . وبينما لم يكن التحليل الحضارى بارزاً بوضوح فى هذه الأبحاث وحتى وقت قريب ، كان يشكل رغم ذلك نورا دالا ومستمرأ فى تفكيرى ، بطرق سوف أشير إليها الآن بإيجاز عبر بعض التعليقات حول تشخيص كافوليس لهذا المنظور .

ويبدو كل واحد من الممثلين الرئيسيين للتحليل الحضارى الذى اختاره كاثوليس ، كما لو كان قد تمحور بحثه حول سمة معينة من الحضارة الغربية ، والأوربية عادة . وقد يظهر ذلك أقل وضوحاً فى علاقته بكتابات ايزنشتات Eisenstadt عنه بالنسبة لكتابات ماكس فيبر والياس وبومون ونلسون Dumant and Nelson ، لكن الفجوة بين الشرق والغرب تعد واضحة بشكل عام ، رغم كونها ضمنية فحسب عند الياس . والهدف الذى أسعى عموماً إليه ، هو إظهار تبني هؤلاء المحللين لسمة أو لمجموعة من سمات الغرب الحديث ، بوصفها خلفية تأويلية لهم . ورغم أن بومون قدم نوعاً من النقد للغرب من وجهة نظر شرقية ، وتحديداً أسيوية جنوبية ، فقد كان أيزنشتات(*) يحاول إنتاج ما يشبه النظرية العامة للتنميط الحضارى والتغيير الاجتماعى ، وحاول نلسون أن يقلل من حدة كتابات فيبر المتمركزة حول الغرب . بل إن بومون وحده ، من بين المساهمين المهمين فى التحليل الحضارى ، هو الذى حاول وضع الحضارات داخل سياقها (Dumont, 1979, 1980) ، بمعنى طرح مشكلة تعايش الأشكال الحضارية المختلفة مباشرة ، وكذلك مقارنة الاسهامات الفعلية أو الاجتماعية لمختلف الحضارات والمجتمعات فى الظرف الإنسانى الشامل .

وقد كان ما حاولته ، هو التحرك خارج التمرکز الغربى للتحليل الحضارى الكلاسيكى ، وهى محاولة أثق أن كاثوليس يؤازرها من حيث المبدأ . وبينما نختلف ، كاثوليس وأنا ، حول سؤال ما يجب أن تكون عليه الأرضية الجديدة والتركيز الخاص بالتحليل الحضارى ، فإن رأى كاثوليس فى نظرية العولمة يبدو أنه يتراود بهذه الدرجة أو تلك مع بحث أيزنشتات المزعوم عن نظرية كونية عامة

(*) سوسيولوجى اسرائيلى يعمل أستاذاً بالجامعة العبرية فى القدس . اهتم بدراسة مشكلات التمثيل والتوحد للمهاجرين إلى إسرائيل من مناطق مختلفة ، إضافة إلى دراساته حول ديناميات التغير الاجتماعى . من أعماله : (مقالات فى المؤسسة المعاصرة) Essays on Comparative Institution عام ١٩٦٥ ، و (التحديث - المعارضة والتغير) - Modernization-Protest and Change عام ١٩٦٦ ، و (المجتمع الإسرائيلى) Israeli Society عام ١٩٦٧ .

للحضارات ، وهو مشروع يعتبره كاثوليس نابعاً فحسب من رغبة تحليلية للتعميم عبر الحضارى الذى يحذف النقد الثقافى ، والاحتفاء بالتمييز الحضارى . لكن كيف يمكن تأسيس أرضية لهذا التمييز ؟ بل إن تقديم سبب قوى لوجود مثل هذا التركيز ، غير التشغيل المنهجى التزامنى والتتابعى على التعددية العالمية ، يعد مثيراً للاهتمام فى ذاته .

أما رأى الخاص فى هذه المسألة الملحة ، فهو أننا يجب أن نسعى إلى إيجاد أرضية امبيريقية لشكل من التحليل الحضارى الذى يجاوز نمط الخطاب القديم المتمركز حول الغرب ، ويتضمنه . وألح على أنه يجب على هذا التأسيس الجديد للتحليل الحضارى ، أن يتمحور حول ما أسميه مشكلة الكونية . وقد أصبح الآن ما يورده نلسون حول الالتقاءات ما بين الحضارية ، يشكل ظاهرة مؤسسية وموضوعاً عالمياً تقريباً . ومثل هذه الالتقاءات ، تضع الحضارة داخل سياق العالم كمكان واحد ، وليس كمجتمع ولا حتى كتجمع . وفى هذا الإطار ، يمكننا الآن أن نعيد الحضارات مرة أخرى إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية . وبعبارة أخرى ، كانت استراتيجيتى ، وإن لم أفصح عنها دوماً ، تسعى إلى رسم السياق الذى تضع فيها الحضارات ، والفرعية منها ، نفسها ، وإلى تشكيل الأرضية التى يمكن تحليلها فيها ، بل ويجب تحليلها فيها . وذلك ما يعطى أرضية أكثر صلابة لمغامرتنا عما يعطيه للمقاربات الأخرى البعيدة . وفى الوقت نفسه ، فإن ذلك يتكامل ، بل ويعطى منطقاً ، مع نوع من المقاربة يؤيدها كاثوليس ، تركّز على العلاقة بين النظرية الحضارية وممارستها . كما تساعدنا على تحديد خطوط الحضارات والحضارات الفرعية بشكل أفضل مما سبق ، بما أننا ، وفى سياق مقاربتى ، نسمح للحضارات بالتعرف على نفسها تاريخياً وبشكل معاصر فى علاقتها بسياقاتها المجاوزة للحضارة . وبهذا الإطار ، يمكن الجمع بين الدراسة الفريدة لتاريخ العالم ، أو التاريخ العالمى ، والتحليل الحضارى .

الهوامش

(١) على سبيل المثال ، يمكن مراجعة : شاد (Shad, 1988) ، وسواتوس (Swatos, 1989) ، وكج (King, 1991) ، وروف (Roof, 1991) ، وسمبسون (Simpson, 1991) ، وتيرنر (Turner, 1991) ، وولف (Wolff, 1991) ، وباير Beyer وجاريت Garrett وتيريا كيان Tirya Kian (تحت الطبع) . ولا حاجة بنا للقول بأن هناك من بين هذه المراجع ما هو أكثر استنبصاراً من غيره .

(٢) كافة اقتباساتى من كافوليس ، مشتقة من مقاله الصادر عام ١٩٨٧ . كما استندت أيضاً إلى مقاله المنشور فى العالم ما قبله (١٩٨٦) . وقد كتب هذا الفصل بدعوة من فيثوتاس كافوليس ، أحد محررى مجلة (الحضارات المقارنة) Comparative Civilizations ، وتم نشره فى العدد السابع عشر فى خريف ١٩٨٧ . ولم تطرأ على هذا الفصل هنا سوى بعض التغييرات الطفيفة . وإضافة إلى المقالين اللذين ذكرتهما لكافوليس ، أنصح القارى بالرجوع إلى مقاله الصادر عام ١٩٨٨ .

(٣) أنظر بالتحديد سالينز (Sahlins, 1985) .

(٤) لا أستطيع هنا الخوض فى المظهر المعقد ، والدال على ما أعتقد ، لهذا السؤال الخاص بدرجة وجود طبقة فرعية للتجربة الرمزية المشتركة فى الحياة الإنسانية ككل . ولا شك أن هذا الموضوع الذى طرقه يونج Jung ، يجب أن يصبح جزءاً من أجندة البحث الخاصة بنظرية العولة .

الفصل التاسع

الكونية والحدائـة
وقضية ما بعد الحدائـة

الكونية والحادثة وقضية ما بعد الحادثة

تم نشر معظم هذا الفصل أصلاً كمراجعة نقدية لكتاب أنتوني جيدنز (تجليات الحادثة) *The Consequences of Modernity* عام ١٩٩٠ . والمتوقع أن يزداد حضور القضية العامة للعلاقة بين التنظير للعولمة من ناحية ، والآراء المختلفة المتعلقة بالحادثة وما بعد الحادثة (Turner, 1990) من ناحية أخرى . من هنا رأيت أن أضمن هذا الكتاب آرائى الخاصة فى محاولة جيدنز لمقاربة إشكالية العولمة من خلال تعامله مع الحادثة . ويمكن أن نرى رأيه الذى ينظر له البعض بوصفه ما بعد حدثى ، على اعتبار أنه امتداد لمشروع الحادثة ، وكامن فيه بالأساس . على أية حال ، فإن رأى جيدنز ، فى نظرى ، قد أفسده ربطه للحادثة بغير مبرر . والحقيقة أنه يميل إلى تشييء مفهوم الحادثة ، تماماً مثلما تم باستمرار تشييء فكرة الرأس مالية . وفى تعليقى على (تجليات الحادثة) ، أحاول توضيح أن الانتباه المباشرة للعولمة ، بوصفه فى مواجهة الانتباه غير المباشر ، يصنع فرقاً دالاً فى المسائل التى بدت خلال المناظرة بين الحادثة وما بعد الحادثة .

أولاً : مراجعة لأفكار جيدنز :

وفى مقاله المطول ، ينادى جيدنز بتحليل مؤسسى للحادثة من خلال منظورات ثقافية ومعرفية (1 : 1990) ، وذلك على العكس ، كما يرى هو ، من الميل الشائع للتأكيد على المسائل الثقافية والمعرفية تأكيداً أولياً . ويزعم جيدنز بأن المناظرات

المعاصرة حول الحداثة وما بعد الحداثة قد فشلت في مواجهة نقاط ضعف المواقف السوسيولوجية الثابتة بطريقة مباشرة ، غالباً بسبب غياب الانشغال المباشر بالمؤسسات الاجتماعية الحديثة (3 : 1990) . ويذكر أن إعلان ما بعد الحداثة يعد خادعاً تماماً من حيث أن مؤيديه ، وكذلك كثيرين ممن افترضوا تشخيص الحداثة ، قد فشلوا في الإمساك بالحداثة نفسها . كما أنه يشخص الحداثة أولاً . في سياق مزجها بين الميول التقليدية والإيجابية (Poster, 1990) ، وميولها للعولمة أيضاً . أما ما بعد الحداثة في صورتها ما بعد البنيوية ، فيجب أما تُرفض بوصفها تأويلاً وارداً للعصر الحالي ، ويقترح جيدنز بدلاً منها «الحداثة الراديكالية» .

ولعل ما هو محوري في الإمساك بطبيعة الحداثة ، كما يقول جيدنز ، هو تلك اللااستمرارية المرتبطة بهذا الشكل من الحياة . ولدى مقارنة التغيرات التي طرأت في الثلاثمائة أو الأربعمائة سنة الماضية ، بالفترات والظروف السابقة عليها ، سوف نجد أن الأولى : « كانت جادة وشاملة في وقعها ، إلى الدرجة التي تجعلنا لانتلقى من معرفتنا بفترات الانتقال السابقة ، سوى مساعدة محدودة لتأويل تلك التغيرات الأخيرة » (5 : 1990) . ويخامرني الشك في ذلك لأسباب متعلقة بالدلالة التاريخية طويلة المدى للعولمة ، والتي تحدثت عنها قبلاً . وقد تم اعتبار التطور الاجتماعي مسئولاً إلى حد كبير عن نقص التأويل اللااستمراري للحداثة ، والذي يقدمه جيدنز نفسه . من ناحية أخرى ، فإن تفكيك التطور الاجتماعي لا يؤدي إلى رؤية فوضوية يمكن في سياقها : « كتابة عدد لانهائي من التواريخ الشاذة الخالصة » (6 - 5 : 1990) . وعلى مايقول جيدنز ، يمكن صياغة تعميمات بخصوص « المراحل المحددة للانتقال التاريخي » (6 : 1990) ، ويرى أيضاً لدى نهاية نقاشه ، أننا بحاجة إلى خلق نماذج «لواقعية اليوتوبية» بهدف «مواجهة المستقبل البديل ، الذي قد يسهل نشره في تحقيقها» (154 : 1990) ، وهو مشروع اقترحه عدد ملحوظ من علماء الاجتماع ، إلى جانب فلاسفة التاريخ وعلماء اللاهوت وغيرهم .

وتبدو هذه الانقطاعات التي يلح عليها جيدنز ، واضحة إلى حد ما من خلال السرعة الشديدة وإيقاع التغير في الحياة الحديثة ، والنطاق الكوني للتغير ، وتفرد المؤسسات الحديثة كالدولة القومية ، وتحول المنتجات والعمل إلى سلع ، والاعتماد الكبير على المصادر الصناعية للطاقة الفيزيائية . كذلك فإن إدراكه للحدثة على أنها ذات حدين ، بمعنى احتوائها على فرص كبرى متاحة وعلى مظاهر مظلمة في ذات الوقت ، ليس إدراكاً مبتكراً للمرة كما يعترف هو من تلقاء نفسه . وتظهر المناداة بالتميز في محاولة جيدنز تنمية تحليل مؤسسي تحديداً للحياة الحديثة بحديثها ، حيث يدور نقاشه بخصوص موضوع الأمن في مقابل الخطر ، وموضوع الثقة في مقابل المخاطرة ، حول ذلك . ويتقدم هذا النقاش ، ملخص لنقاط الضعف لدى علماء الاجتماع الكلاسيكيين . وخلال ذلك ، يؤكد جيدنز على تعددية أبعاد النظام المؤسسي للحدثة (في مواجهة ميل كلاسيكي مزعوم وغير موثق ، لإعطاء تفسيرات أحادية العامل لظهور الحدثة) ، مثل تحديدات مفهوم «المجتمع» (الذي بلغ ذروته كما هو مزعوم على يد دوركايم ، وأيده انشغال بارسونز بالنظام المجتمعي) ، ونقص الاعتراف بالتأويل المزدوج : «الذي تدور في سياقه المعرفة السوسيولوجية ، داخل عالم الحياة الاجتماعية وخارجها ، وهي تقيد بناء نفسها ، كما تقيد بناء هذا العالم بوصفه جزءاً لا يتجزأ من هذه العملية» (16 - 15, 1990) .

ومن المفترض أن تكون الاستراتيجية التي يخلق جيدنز من خلالها فضاء لرأيه الخاص ، قد أصبحت أكثر وضوحاً . والدعوى التي تقول بعدم كفاية تعددية الأبعاد في علم الاجتماع الكلاسيكي ، وقد أصبحت شائعة في السنوات الأخيرة ، وبخاصة في غير أعمال ألكسندر ولومان Alexander and Luhmann ، وهما الاثنان اللذان أثرا بشكل كبير ويطرق مختلفاً على بارسونز . وقد صار النقص في مفهوم المجتمع في الحقيقة ، واحداً من أكثر موضوعات النظرية الحديثة شيوعاً ، وربما بشكل أكثر إلحاحاً عن غيره في كتابات قالر شتاين ،

بينما ألح بارسونز أيضا ، الذى تحدث كثيراً عن النظام المجتمعي ، على تعددية أبعاد هذا النظام ، وعلى ارتباطه الخاص بتقييم تجليات الحداثة ، وكان مهتما بعمق بمشكلة النظام العالمى . وفى النهاية ، فإن الفكرة العامة للمعرفة السوسيولوجية التى تدور داخل الحياة الاجتماعية وخارجها ، أصبحت الآن مقبولة على نطاق واسع ، اعتباراً من كونها فكرة سوسيولوجية شبه جامدة . بل إن حذف زيمل من النقاش المباشرة حول نقاط ضعف النظرية الكلاسيكية ، يعد أمراً مثيراً للفضول ، وفى نفس الوقت مناسباً لجيدنز ، بما أنه ليس يسيراً إدانة زيمل بأى من الأخطاء الثلاثة المزعومة للنظرية الكلاسيكية (وجيدنز على أية حال يستشهد بزيمل بالفعل فى نقاشه حول المال بوصفه دلالة رمزية) . وقد انتقد زيمل التشخيص الأحادى للحياة الحديثة ، وكان متشككا فى المفهوم التقليدى للمجتمع ، وحاول تحويله إلى شكل نسبى ، بل كان دون شك على وعى كبير بالطبيعة الانعكاسية للحياة الاجتماعية ولعلم الاجتماع . وقد التزم زيمل مباشرة بقضية الحداثة ، بطريقة تجعل أفكاره على صلة محددة بالنقاشات الحالية حول فكرة ما بعد الحداثة . وربما لا يكون قد قدم تحليلاً مؤسسياً للحداثة أو لما بعد الحداثة ، لكنه بالتأكيد لم يشتغل ببساطة داخل الأطر الثقافية والمعرفية .

أما النقطة المحورية فى كتاب جيدنز ، فهى الاقتراح بأن ما تم إعلانه بوصفه ما بعد حداثة لايشكل بالضرورة قطيعة مع الحداثة نفسها ، بل هو نسخة راديكالية منها أو متنامية . وذلك ليعنى على أية حال ، أنه يرى ما بعد الحداثة المزعومة باعتبارها تحمل نفس السمات التى تحملها الحداثة الراديكالية . وتتغير الميول الكبرى للتشخيص ، لدى أولئك الذين أعلنوا ما بعد الحداثة ، بفعل إدراك ما أسماه الآخرون «الشرط ما بعد الحداثى» فى ضوء فكرة الحداثة الراديكالية . وعلى سبيل المثال ، يزعم جيدنز بأن الذات يمكن رؤيتها من المنظور ما بعد الحداثى بوصفها «متحللة أو منفصلة بفعل تفتيت التجربة» ، بينما تعتبر الذات فى إطار الحداثة الراديكالية «أكثر من موقع للقوى المتقاطعة» ، حيث أتاحت

الحدثات عمليات نشطة لانعكاس الهوية الذاتية (150 : 1990) . وبشكل محدد ، فإن نقطة الارتكاز في الحدثات الراديكالية تتعلق بالتعرف على النمو المؤسسي الذي يخلق احساساً بالتفتيت والتشتيت ، على اعتبار أنه تعرف يقابله فهم «التراث السائد في سياق معرفي ، أو بوصفه تحلاً معرفياً جامعاً» (150 : 1990) .

وخلال السنوات الأخيرة ، برزت فكرة كون ما بعد الحدثات هي مجرد امتداد للحدثات ، بل برزت فكرة عدم إمكان وجود تشخيص ، أو وجود نظرية طبعاً ، لما بعد الحدثات ، دون فض كل المقولات التي نادت بنهاية الحكايات الكبرى والشمولية والتأسيسية . ومع ذلك ، يفشل جيدنز في تسجيل أى اعتراف بذلك . وقد حاول بعض الكتاب مؤخراً أن ينتجوا علماً اجتماعياً خاصاً بما بعد الحدثات ، بينما يصرّ جيدنز على التشكيك في وجود شرط لما بعد الحدثات ، لكن من خلال مقاربة الموضوعات المحورية لأولئك الذين نادوا بوجوده ، عبر الأخذ في الاعتبار بمؤسسات الحدثات . من هنا ، فهو يسعى لتأسيس ازدهار ما بعد الحدثات ، دون أن يستخدم كلمة التأسيس بالفعل . ويعتبر خطاب ما بعد الحدثات من أعراض الانتقال داخل الحدثات ، وعند هذه النقطة يتعرض جيدنز متأخراً لموضوع العولة .

ثانياً : تقييم نقدي :

لقد حاولت طيلة الصفحات الماضية أن أقول إن واحدة من التجليات الكبرى للعولة هي تحويل «الحكايات» أو السرديات إلى شكل نسبي ، وأن غالبية ما كان يؤكد عليه مؤيدو القطيعة ما بعد الحدثاتية يمكن تفسيره رجوعاً إلى ظاهرة الكونية . وإذا كان ضغط العالم يعد واحداً من السمات الرئيسية للعولة . فإن واحدة من تجلياتها تكمن في تفاقم الصدمات بين «الحكايات» المجتمعية والحضارية والجماعية (كما يمكننا أن نرى في عدد من فصول هذا الكتاب) .

وقد كانت المشكلة السوسيولوجية من وجهة نظر منظري العولمة ، هي إدراك السياق الذى تحدث فيه مثل هذه الالتقاءات ، وإدراك الخطوات وكذلك الصراعات التى تتجه نحو ما أسميه بتعريفات الموقف الكونى . من هنا ، فإن المصالح الثقافية والمعرفية الخاصة بمؤيدى ما بعد الحداثة يمكنها أن تستقر بمعنى ما ، بل ينبغى ذلك حقا ، لكن ، وعلى العكس من الدفعة العامة لأسلوب تفكير مؤيدى ما بعد الحداثة ، فإن مجمل نظرية العولمة تهتم بتفسير التعددية دون تقليصها إلى هيمنة جديدة . ولا يعترف جيدنز بذلك فى أعماله ، بل يزعم أنه يرى نقاش العولمة : «بعيداً عن أعمال مارشال ماكلوهان وبعض المؤلفين القلائل الآخرين» (65 : 1990) بوصفه كيانيين من الكتابات : أحدهما كتابات حول نظرية الأنظمة العالمية ، وتحديدًا تلك المرتبطة بقالرشتاين ، وحيث لم نعترف أبداً بفائدة هذا المفهوم ، والآخر كتابات منظري العلاقات الدولية . أما الكيان الأول ، فمحدود كما ذكر آخرون كثيرون ، بفعل تركيزه على العامل الاقتصادى (على الرغم من أن كتابات قالرشتاين قد تضمنت ، على ما رأينا ، انتباها متزايداً بالقضايا الثقافية . وبنظيرتها المعرفية بدرجة أقل) . أما الكيان الآخر من حيث كونه يطرح قضية التوجه نحو عالم واحد ، فإنه كما يقول جيدنز ، يدور فى إطار الاعتماد المتبادل المطرد فى النظام ما بين الدولى العالمى . وهنا أيضا ، يهمل جيدنز الاستبصارات الذكية والأقل انحصار لتحليل العلاقات ما بين الدول وعبرها ، وكذلك يهمل القانون الدولى والعلاقات ما بين الثقافية .

فما الذى يقدمه جيدنز كنموذج للنظام الكونى ؟ إنه يعرف العولمة على أنها : «تكثيف للعلاقات الاجتماعية على مستوى العالم ، والتى تربط المجتمعات المحلية المميزة بطرق تجعل الأحداث المحلية تتشكل بفعل الأحداث التى تقع على مسافة بعيدة ، والعكس صحيح» (64 : 1990) . كما يذكر أن للعولمة أربعة أبعاد ، هي : نظام الدولة القومية ، واقتصاد العالم الرأسمالى ، والنظام العسكرى العالمى ، والتقسيم الدولى للعمل . ومن المهم أن ندرك أن هذه الصورة رباعية الأبعاد تنتج

فعلياً من زرع السمات الأربع المؤسسية الأساسية للحدثة ، والتي أعلنت عنها قبلاً ، فى الساحة العالمية . وبشكل خاص ، تصبح المراقبة المجتمعية هى نظام الدولة القومية ، وتصبح الرأسمالية المجتمعية هى الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، وتصبح القوة العسكرية المجتمعية هى النظام العسكرى العالمى ، وتصبح الصناعية المجتمعية هى التقسيم الدولى للعمل . ولا يتضمن البعد الأول وحده انتقالاً مباشراً من الحدثة المجتمعية إلى الظرف الكونى . من هنا يصبح المرء مستعداً وقادراً على رؤية ما يعنيه جيدنز بتجليات الحدثة ، فالكونية ، أو ما يسميه جيدنز بالعولة ، هى مجرد توسيع للحدثة من نطاق المجتمع إلى نطاق العالم ، أى أنها حدثة على نطاق عالمى . وعلى ما يقول جيدنز ، فإن : « الحدثة تعولم ضمناً » (177, 63 : 1990) مما يعد اقتراحاً يؤدى بالتأكيد إلى التساؤل عما إذا كانت الحدثة مشروعاً غربياً . ويبدو رده على هذا التساؤل بالاجاب ، إلا أنه من ناحية أخرى ، ورغم أن العولة هى واحدة من التجليات الأساسية للحدثة ، يصر على أن العولة هى : « أكثر من مجرد نشر المؤسسات الغربية عبر العالم ، بأسلوب يتم خلاله دس حضارات أخرى » (173 : 1990) . ولا يعتبر : «إنهيار قبضة الغرب نتيجة للوقع المتضائل للمؤسسات التى ظهرت فيها أولاً ، وإنما على العكس من ذلك ، نتيجة لانتشارها العالمى» (52 : 1990) ، وهو ما يعنى أن هذه الفكرة تحول بالكامل نون دراسة ما قد تعنيه كلمة «لاغربى» الآن فى عالم حدثى تماماً . ويعتبر إهمال جيدنز للثقافة مقلقاً بشكل خاص فى هذه المرحلة . وفى ذات الوقت ، تضحى مشكلة ارتباط الحدثة بالعولة واضحة تماماً .

ويذكر جيدنز أنه سوف يكون من الأفضل أن نعتبر أنفسنا الآن فى موقف : «تشرع فيه الحدثة فى فهم نفسها» (48 : 1990) بدلا من أن نعتبر الحدثة قد انهزمت . وبينما أرى وجهة النظر هذه تعاطفية ، إلا أنتى لا أعتقد أن جيدنز قد اقترب بأى شكل من الأشكال كما يجب من هذا الخط فى التفكير . إنه يعظم من

فكرة أن الحداثة انعكاسية بشكل كامن ، وبمعنى ما سوسيولوجية ، لكنه يفشل في كشف الظروف السوسيولوجية الكلاسيكية بوصفها ذات أنساق مصالح معينة أكثر من غيرها . وإذا كانت الحداثة انعكاسية بشكل كامن ، فلماذا إذن لم يقل علماء الاجتماع الكلاسيكيون فيما بين عامي ١٨٩٠ - ١٩٢٠ إلا القليل حول الضغط المكاني والزمني الذي كان يحدث بسرعة هائلة أثناء كتاباتهم ؟ ولماذا تحدث دوركايم وقيير بكلمات متناثرة حول نمو الروابط الدولية ، وقرب اكتمال الانتشار العالمي للتقويم الجريجوري ، والنطاق الزمني للعالم وإقامة زمن عالمي ، ودلالة اللاسلكي وابتكار الطائفة ؟ لماذا لم يتحدثوا عن النمو الدال للقانون الدولي ؟ وإجمالاً ، لماذا لم يطرحوا مباشرة الخطوات السريعة التي كانت تقع في زمنهم الخاص في تحويل العالم إلى مكان واحد ، إن لم يكن نظاماً واحداً ؟ لقد كانت هناك بالطبع عناصر للقبول ، أمام كما يمكننا أن نرى في مواضع أخرى من هذا الكتاب . ولاشك أنه يمكننا القول بأن قيير قد اعترف بشكل عام بأن ما يسميه جيدنز بملاحم مؤسسية للحداثة ، كان ينتشر عبر العالم وفي إطار أكثر تعقيداً ، بينما كان دوركايم مهتماً ، كما ذكر بنفسه ، بشكل جديد من «الحياة الدولية» ، وبالضرورة المتزايدة للمواطنة العالمية . وهذه الموضوعات الدولية على أية حال ، لم يكن مفصلاً عنها تماماً في كتبهما المنشورة ، بل ركزا على مشكلة الفرد والمجتمع والحداثة الغربية المنتشرة . ويمكننا الآن ، بفضل الرؤية الراهنة ، أن نقول أن كليهما كانا على حق وعلى خطأ في آن معا : فقد كانا على حق من حيث أن زمنهما كان متميزاً بتعصيده للقوة العسكرية للمجتمع المنظم قومياً . ومع ذلك ، فقد قللاً من شأن حقيقة أن المجتمع القومي الحديث كان قد نتج جزئياً بفعل الحالة الطارئة لضغط العالم من ناحية ، وبفعل الانتشار العالمي تقريباً للأفكار المتعلقة بالشكل الذي ينبغي أن يتخذه المجتمع القومي من ناحية أخرى . ومقارنة بأمثال كونت وسان سيمون وماركس ، يبدو أنهما كانا غير مهتمين نسبياً بما نسيمه الآن بالعولة .

وينبغي أن نعترف أن العولة كانت من أحد الظروف التي أنتجت الاهتمامات السوسيولوجية الخاصة في مرحلتها الحاسمة من التحول إلى الشكل المؤسسي ، وإن وجب أيضا أن نعترف بأن الاهتمام وقتها بالعولة كان ضئيلا . وعادة ما يشفع انشغال جيدنز بالملاحم المؤسسية للحدثة والعولة ، باستراتيجية هؤلاء المتخصصين الكلاسيكيين في علم الاجتماع الذين ينتقدهم ، رغم النقاش الملحوظ حول زمن ومكان المباشرة الذي يقع خلاله في بعض الصعوبات . ومن هذه الصعوبات ، محاولته إعادة صوغ مشكلة النظام بطريقة تبتعد عن طريقة بارسونز . فمن خلال المناقشة بأن بارسونز قد عرّف مشكلة النظام بوصفها فحسب سؤالا في الدمج ، على الرغم من كل الأدلة القاطعة في أعمال بارسونز بين عامي ١٩٦٠ - ١٩٧٠ ، والتي تشير إلى عكس ذلك ، يرى جيدنز أنه ينبغي النظر إلى هذه المشكلة باعتبارها «الشروط التي ينتظم بها الزمن والمكان للربط بين الحضور والغياب» ، وهو رأي يتسق تماما مع نظرية بارسونز ، ويستمر جيدنز قائلا إنه : «بينما تمتلك المجتمعات والدول القومية الحديثة حدودا واضحة بطرق ما ، فإنه لا توجد مجتمعات ما قبل حديثة على نفس درجة الوضوح في الحدود مثل الدول القومية الحديثة» (١٤ : ١٩٩٠) . وتتعارض هذه الملاحظة الدقيقة بلاشك على أية حال ، مع أطروحة قطيعة الحدثة مع كل الأشكال السابقة من الحياة ، لأنه إذا كانت العولة مترتبة على الحدثة أو متشعبة منها ، فكيف يمكن أيضا أن تشكل الحدثة نوعا من القطع اللازم مع الميول المؤدية إلى العولة ؟

وما يرتبط بشدة بهذه المشكلة ، ذلك المنظور الذي يتعامل به جيدنز مع المباشرة في الزمن والمكان ، هذه المباشرة الخالصة ، والتي يتم تعريفها بوصفها «رفعا» للعلاقات الاجتماعية من السياقات المحلية للتفاعل نحو إعادة البناء عبر مسافات لانهائية في الزمن والمكان ، وفي الانعكاسية (٢١ : ١٩٩٠) . وجيدنز على حق بلاشك في جذب الانتباه نحو الطرق التي أصبح بها الزمن والمكان مفصولين

عالمياً ، وأصبحت كذلك بواسطتها متوافقين ومتوحدين ، بأسلوب يجعل تملك ماضٍ موحد يشمل العالم ، ويشكل إطار عمل عالمي تاريخي من الفعل والتجربة ، أمر ممكناً (21 : 1990) . (ورغم ذلك ، فهذا الوضع الموحد يجب أن ينظر إليه سوسيولوجياً وتاريخياً على ضوء الفضاء الموسع للمشاركين في الحق الكوني ، ومع الاعتراف بالفضل للشكل الحالي من العولة المعاصرة) . إن هذا النمو على أية حال ، يرتبط لدى جيدنز بالأبعاد المؤسسية للحدث (59 : 1990) وبأبعاد العولة (71 : 1990) . أما كيف ترتبط هذه الملامح المحورية للحدث ، والعولة تحديداً ، بفصل الزمن والمكان وإعادة توفيقهما ، «وهو الأمر القاطع في الدينامية القصوى للحدث» (59 : 1990) . وبالخلع وبالانعكاسية ، فغير واضح بالمرّة .

ويذكر جيدنز أن هذه العناصر الأخيرة ليست أنماطاً مؤسسية ، وإنما شروطاً مسعفة (63 : 1990) للانتقالات التاريخية للحدث . إنها متضمنة في الأبعاد المؤسسية للحدث ، ومتكيفة بها أيضاً (63 : 1990) . ومن اليسير هنا فهم إبهام جيدنز ومحاولته ، إذ إن عليه أن يضع المبادئ والخلع والانعكاسية في موقع مركزي من الحدث ، كي يحمي أطروحة كون العولة مترتبة على الحدث . ومع ذلك ، فمن الواضح أنه لا يستطيع القول بأن تلك اللامؤسسات خاصة بالحدث وحدها . وقد كان يمكنه تفادي مشكلته ، بحذف الدعوى غير المستندة إلى مبرر ، بأن الحدث في حد ذاتها ومن تلقائها ، تؤدي إلى العولة ، إلا أن هذه الدعوى تعتبر محورية في رأيه الشامل .

ويورد جيدنز أن مفهوم الخلع (وإعادة الفرز) هو تطوير لفكرة التخصص الوظيفي أو الاختلاف . ولاشك أنه على حق في محاولته تصحيح الرأي القائل بأن الاختلاف الوظيفي كان أهم إنجاز في الانتقال إلى الحدث (يذهب لومان إلى درجة الاقتراح بأن الاختلاف يأخذنا مباشرة نحو المجتمع العالمي) . كما أنه على حق في القول بأن المبادئ في الزمن والمكان مظهر قاطع للعولة ، إلا أن الأمر يختلط عليه حين يدعو إلى أن مفهوم الخلع يمكنه أن يحل محل فكرة الاختلاف .

وبينما يذكر جيدنز أفكاراً مثيرة للاهتمام حول آليات الخلع ، رجوعاً بالتحديد إلى الدلالات الرمزية والأنساق المجربة ، فإنه يهمل حقيقة أن الاختلاف الاجتماعي والثقافي والتوترات والصراعات المصاحبة له ، بما فيها المحاولات الأصولية للمساواة بين الأنظمة الاجتماعية الثقافية ، مثلت ظروفًا محورية للتاريخ العالمي الأخير .

وبينما أجد محاولة جيدنز لتأسيس حماس ما بعد بنيوي بخصوص الشرط المقبول لما بعد الحداثة ، غير مبتكرة بالمرّة ، أعتبر محاولته للخط من قيمة الاعتبار الثقافية نقطة ضعف كبيرة . ورغم دعواه بتقديم تحليل مؤسسي للحداثة ، فإن جيدنز قد أنتج فعلاً تحليلاً سيكولوجياً اجتماعياً وظاهراتياً ، وانطباعياً ومثالياً ، أكثر منه مؤسسياً . ومع ذلك ، فلدى بعض تحفظات بخصوص المفهوم الوظيفي الجديد للتعددية في الأبعاد ، وأود أن أختتم مذكراً بأن جيدنز يفشل في تحقيق معايير المقاربة المميزة متعددة الأبعاد . وبرغم وجود تغييرات بلاغية عديدة لديه في صالح المؤسسات الاقتصادية والسياسية ، للدرجة التي ربما يبدو فيها جيدنز ماركسياً إلى حد ما ، إلا أنه يفشل في عرض تعقيدات المؤسسات المعاصرة ، ويهمل على التغريب تماماً دلالة الثقافة ، بسبب احتفاظه غالباً بمفهوم مثالي مستقبلي فحسب ، وشبه لاهوتي . وبعبارة أخرى ، تعد أفكار جيدنز حول المستقبل بديلاً للاهتمام بالتنوع الثقافي والتسابق فيما هو حالي هنا . وبينما يدعو بأن العولمة لا تتضمن دهن الثقافات غير الغربية ، فلا يبدو أنه يدرك أن هذا التصريح يتطلب منه أن ينظر في قضية الثقافات الأخرى ، إلا أن اقتراحه بعدم وجود «آخر» في العالم ، يحول دون اطلاعه بهذه المهمة . إنه يفشل في فهم أن مشكلة الآخر لم يكن ممكناً لها أن تظهر إلا في عالم كوكبي فقط (بحد أدنى) . ومما لا يراه برغم وضوحه ، أن رؤية العالم الموسومة بالوحدانية يمكنها أن تتعايش مع رؤية العالم كمكان لآخرين (إذا ما تركنا جانباً مسألة الآخرين الذين ينتمون إلى كواكب أخرى) ، ولا شك أن هذا الاعتراف يعد محورياً للتخطيط المفهومي للظرف الكوني .

وإذا كان حقيقياً أن جلّ المناظرة حول ما بعد الحداثة كانت تدور في سياقات فكرية متميزة ، ومن ثم كانت هناك حاجة إلى تصحيحات مؤسسية ما ، فإن عدم أخذ جيدنز المسائل الثقافية بجدية ، يعد نقطة ضعف أساسية في كتابه . وربما يرجع ذلك إلى اعتقاده بأن مفهوم الثقافة مرتبط بون شك بأطروحة الثقافة المجتمعية السائدة ، أو بالأيديولوجيا السائدة ، لكن مما لا شك فيه أن المناظرة المعاصرة حول الثقافة ، هي أكثر مرونة وأقل حدة عن ذلك . أما فكرة إمكان تأويل العالم ، المعاصرة ، والتي يتم تناولها بحساسية ، بون طرح القضايا التي تظهر من المناظرات السائدة حول سياسات الثقافة ، ورأس مال الثقافة ، والاختلاف الثقافي ، والهيمنة الثقافية والتعددية ، والإثنية ، والوطنية ، والعرق ، والنوع وغيرها ، ففكرة غير معقولة . ويبدو انشغال جيدنز بالهوية الذاتية وتأنيده للواقعية اليوتوبية مراد فاض أعماله للالتزام المباشر بالثقافة ، بينما يثير ما يذكره حول العلاقات بين الحياة الشخصية والقضايا الكونية الاهتمام بالتأكيد (Giddens, 1991) ، وبهذه الطريقة يتفادى القضايا العويصة للطوارئ والتنوع في العصر الحديث الراقى . وفي كل الأحوال ، فإن نقاشه لسياسات التحقيق الذاتى الراهن في عالم كوكبي ، يستشهد بشكل بالغ بأدلة امبيريقية ضئيلة ، وذلك برغم اكتتاز كتابه بما يعتبر تعميمات امبيريقية . ويمكن تلخيص رأى جيدنز الشامل في هذا الكتاب ، رغم بعض استبصاراته المفيدة ، باعتباره نسخة جديدة وموجزة تماماً من أطروحة الالتقاء التي مزجها «الإنسان الحديث» الخاضع للهيمنة ، بجرعة خاصة من الانعكاسية الظاهرانية .

الفصل العاشر

العولمة
ونموذج الحنين

العولة ونموذج الحنين

« يبدو لي مجمل مشروعا النقدى والسياسى السائد كنوع من النحيب غير المتحقق ، والذي أضحت حياتنا كلها منظمة من خلاله حول محور لشيء مات » .

(Dean MacCannell, 1989 : xi - xii)

« بالنسبة لمن يعيشون فى الحنين ، فإن العالم غريب » .

(Bryan S. Turner, 1987 : 149)

حازت مشكلة الحنين بموضع مهم فى النقاشات الأخيرة الخاصة بالنظرية الاجتماعية والثقافة النقدية ، ومع ذلك فلم يتم التنظير لها بوصفها قضية كونية . ولعل المشكلة الرئيسية فى هذا التقييم راجعة إلى عدم الحساسية تجاه التمييز بين النظرية الحنينية ونظرية الحنين : فالأولى تتعلق بالنظرية (وبالبحث) التى يحددها الحنين ، بينما تنشغل الثانية بفهم الحنين . ويدور النقاش فى هذا الفصل داخل إطار التوجه الثانى . أما بالنسبة للتوجه الأول ، فنحن نفتقد نظرية سوسيولوجية للحنين تقع فى مواجهة النظرية السيكولوجية له . وفى هذا الفصل ، سوف اتخذ بعض الخطوات نحو تصحيح هذه المشكلة ، وبشكل أكثر تحديداً ، سوف أستمر فى كشف نموذج الحنين بالرجوع مباشرة إلى العولة . وشاغلى هو المدى الذى تشجع به العولة النظرية الحنينية ، بل والذى تلقى به الضوء على

إنتاج النظرية نفسه بشكل أعم ، فالتنظير للحنين هو الجانب الآخر من التنظير للعولة .

ويذكر ستاوت وتيرنز Stauth and Turner أن علم الاجتماع تسيطر عليه المعرفة السائدة ، التي تقدم الشكل الأساسى المتكرر للخطابات المنفصلة والمتصادمة للمقاربات السوسيولوجية المتنوعة . فثمة على ما يقولان تنويع كبيرة من المفاهيم الخاصة بتلك المقاربات ، إلا أنها مفاهيم تستطر عليها فى الحقيقة مشكلة موحدة ، وهى مشكلة الذاكرة الحنينية (Stauth and Turner, 1988 : 29) . وتعتبر هذه دعوى غير هينة إلى الدرجة التي تجعل مؤيديها لايعنون على الاطلاق أن كل العلم الاجتماعى المعاصر والنظرية الاجتماعية ، أو أن كل الممارسين المعاصرين لتلك المجالات الفكرية ، متضمنون بدرجة متساوية فى إعادة إنتاج السلوك الحنينى . وأعتقد على أية حال أنه مع الأخذ فى الاعتبار ببعض المبالغة البلاغية ، فإن ستاوت وتيرنز يعتبران مقنعين . ورغم ميلنا للاعتقاد بأن هناك خطأ ما فى التخصص الأكاديمى الذى يربط نفسه بشدة بالسلوك الحنينى ، فإنه لا ينبغى علينا أن نفصح عن هذا الحنين ، أى نصفه فحسب ، وإنما يجب أيضا أن نقدم نقداً له ، كى نوجه علم الاجتماع فى مسار آخر (1988 : 29) . وهنا سوف أقبل التحدى ، من خلال تقديم تأويل للظروف التى رشحت الحنين للظهور على الجبهتين الامبيريقيتين : الاجتماعية النظرية والواقعية ، مع الإشارة الخاصة إلى العولة .

وفيما يدور معظم النقاش هنا حول نقد الدرجة التى يخترق بها الحنين النظرية الاجتماعية ، فإنه لايتوجه توجهاً قطعياً نحو حذف السلوك الحنينى فى حد ذاته ، فمثل هذه المحاولة سوف تكون بلا جدوى وغير طبيعية فى نفس الوقت ، حيث توجد أطر يعتبر فيها الحنين عادياً . وربما يكون من المفيد حقاً أن نفكر فى الحنين بنفس الطرق التى بحث بها سيجموند فرويد S. Freud فى النرجسية ، وذلك للتمييز بين الشكل الأولى العادى من الحنين ، والشكل الثانوى غير العادى

منه ، وإن بدا مثل هذا التمييز غير محوري على أية حال في النقاش الراهن ، حتى لو كان هذا النقاش يومئذٍ إليه من بعيد .

أولاً : السياق الكوني للحنين الجامح :

إن تنظير مشكلة الحنين التي أعلنها ستاوت وتيرنز بحدّية ، وبعباراتهما الخاصة ، يقع في النقاش المطول حول التأثير غير المكتشف نسبياً بعد نيتشه Nietzsche على تاريخ النظرية الاجتماعية ، وهو نقاش يتضمن أيضاً تأييداً لنظرة نيتشه بخصوص مستقبل علم الاجتماع . ويتركز هدفنا هنا في مقارنة قضية الحنين بطريقة مباشرة ومن زاوية مختلفة في آن معا . وقد نشر برايان تيرنز أيضاً كتابات تالكوت بارسونز في نقد منفصل ظاهرياً للحنين السوسيولوجي (Holton and Turner, 1986 : 209 - 209) ، كما كتب كوديهي في سياق مواز لذلك (Cuddihy, 1978) ، وكتبت أنا أيضاً في خط مشابه لسوسيولوجيا بارسونز ، بوصفها مضادة للحنين بشكل مميز (Robertson, 1983) . وعبر تطوير حجّتهما ، يذكر هولتون وتيرنز أن بارسونز كان ضد الحنين إلى العالم الحديث وما بعد الكلاسيكي ، وأن سوسيولوجيته تشكل أيضاً خطوة حاسمة لما بعد الموقع الاجتماعي في الفلسفة الأخلاقية كما يجسدها بوضوح كتاب ألابير ماكنتاير A. MacIntyre (بعد الفضيلة) After Virtue الصادر عام ١٩٨١ ، وكما يبرزها الموقف الحداثي من منظور نيتشه الذي يعارضه ماكنتاير تماماً (Holton and Turner, 1986 : 215) . ولست أهدف هنا مناقشة الدرجة التي يمكن بها دعم تأييد تيرنز لموقف نيتشه وبارسونز معا ، بل أحاول تأسيس فقد حنيني للحداثة ، وأن أجادل لحذف الحنين من النظرية الاجتماعية في حد ذاتها . وبشكل محدد . سوف أحاول أن أوسع مجادلتي لستاوت وتيرنز ، من خلال طرح ما أسماه توم نيرن «النوع الحديث الجامح» من الحنين (Tom Nairn, 1988 : 347) . وخلال ذلك ، سوف أنشغل تحديداً بالآليات الكونية وبالدلالة الكونية لهذه الظاهرة .

وفى تحليله النفاذ للملكية البريطانية (وبشكل أقل للهوية البريطانية أو البريطانية المتحدة ككل) ، يذكر نيرن أن نوع الحنين الذى كان سائداً فى القرن الثامن عشر مثلاً ، لم يكن راجعاً إلا لقرن أو أكثر قبل هذا العصر . وإذا أخذنا الفايكونت بولينبروك Viscount Bolingbroke كمثال للحنين الإنجليزى نهايات القرن الثامن عشر ، سوف نجد على ما يقول نيرن : «إن الحطام الفعلى للعالم الذى فقده ، كان مرتبطاً به فقط ، وأن بعض حجراته غير المسكونة كانت ماتزال فيما يبدو قابلة للإصلاح» . وعكس ذلك ، ظهر مع اهتمام القرن التاسع عشر باكتشاف التراث (Hobsbawn and Ranger, 1983) نوع من الحنين الذى كان قد تفحص الانشغال بما أسماه كريستوفر لاش «علاقة حوار مع الماضى (Christopher Lash, 1988 : 178) . وكانت هذه الفترة التى تقع من حوالى عام ١٨٧٠ إلى مطلع العشرينات من هذا القرن أو منتصفها ، تحوى انشغالا ملحوظاً بالقضايا المحيطة بالهوية القومية والدمج الوطنى عبر العالم ، باستثناء أفريقيا السوداء التى مثلت حلبة لطرح هويات القوى الإمبريالية . لكن هذه القضايا بدت فى أفريقيا ، وفى مناطق من آسيا والمحيط الهادى أيضا ، كما لو لم تكن امتداد ملموساً للهويات الغربية ، كما فى فكرة «عبء الرجل الأبيض» ، وإنما أيضا أشكالاً من الهوية والدمج المتفق عليه مع بداية الأنثروبولوجيا الوظيفية المبكرة . وبعبارة أخرى تضمنت الإمبريالية الغربية نهايات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين دمجاً سياسياً ورمزياً للأراضى الأفريقية وغيرها ، داخل الهويات القومية للأمم الإمبريالية ، كما تضمنت أيضا نسب وظيفية اندماجية للمجتمعات البدائية . وقد جمع هذا التضمين مفهوماً حدثياً للوظيفة ، مع إضافة حنينية للمفهوم الغربى للمجتمع على ما يورد آردنر (Ardener, 1985) . أما رأى الغربى فى المجتمع الأصلى ، فقد كان يعارضه كثيراً الطرح غير الواعى لمجتمع السكان الأصليين . ولم يبدأ علماء الأنثروبولوجيا (Camaroff and Comaroff, 1991) والمؤرخين (Walls, 1991) إلا مؤخراً فى القول بأن اكتشاف التراث واستلهامه ، يجب أن يوضع داخل السياقات المركبة للعلاقات بين المجتمعات المسيطرة والتابعة فى الإطار الكونى .

وقد تبلور علم الاجتماع تحديداً كما نعرف ، أثناء الفترة التي تحدثت عنها ،
وهي الفترة التي تنامي فيها الحنين الجامع الحديث حقاً ، وهي نفسها الفترة
التي تنامت فيها «الحكايات الكبرى» أو الأيديولوجيات الكبرى عبر علم الاجتماع
الكلاسيكي في الغرب ، وفي أوروبا الوسطى إلى حد ما .

وبخصوص هذا الظرف ، سوف أقدم حججا ثلاث : أولها ، أن هناك علاقة
وطيدة بين تنامي الحنين والحكايات الكبرى معا ، وبالنظر إلى تضخيم كل منهما
للآخر في المراكز الرئيسية التي ظهر فيها التراث الرئيسى للنظرية الاجتماعية ،
وتحديداً في بريطانيا وفرنسا وألمانيا ، والولايات المتحدة الأمريكية إلى درجة
ما . فقد غذى الحنين الجامع بين الصفوة القومية ، أعمال رواد علم الاجتماع ،
والعكس صحيح . ومن المهم تماماً الإشارة إلى وجود انشغال ملحوظ ومطرد منذ
سبعينيات القرن الماضي ، بتأسيس رموز قومية ، وحركات واحتفاليات
(Hobsbawn and Ranger, 1983) . ومع نهاية القرن التاسع عشر ، شهدت
واشنطن حتى أوروبا ، وحتى طوكيو ، نوعاً من الحنين الجامع المنقاد سياسياً ،
والذي تكلم عنه نيرن بشكل مفصل ، رجوعاً إلى بريطانيا ، وإلى اليابان بشكل
خاطف (Nairn, 1988 : 271) .

إن علينا أن نحترس كي لا نبالغ في الإلحاح على الانشغال الفائض بالرموز
والطقوس المبعجلة للهوية القومية في العشرين عاماً الأخيرة من القرن التاسع
عشر . إذ إن البحث عن الماضي في منتصف هذه الفترة ، كان قد أصبح جهداً
وطنياً في كل أمة تقريباً في أوروبا الوسطى والغربية . وبينما كانت نخبة أوروبا
الغربية منشغلة لقرون طوال باكتشاف الأسلاف البعيدين الذين يستحقون
الاحتفاء والمحاكاة ، في المناطق المحلية وفي أراضى الانجيل واليونان القديمة
أيضاً ، كان منتصف القرن التاسع عشر يشهد حضوراً مكثفاً لهذا البحث . وفي
هذا الوقت تقريباً ، على ما يذكر سيلبرمان (Silberman, 1989 : 3) ، كان
الانفتاح قد توقف عن أن يكون ماضياً للأفراد المغامرين ، ليضحى بحثاً وطنياً .

وقد تيسر جزء كبير لهذا البحث ، بفعل علم الآثار الوليد ، «والذي كان قد أدى نحو عام ١٨٥٠ إلى موقف يمكن أن تقاس فيه الهيبة الإمبريالية ، بعدد سفنها الكلى على الأقل في ألمانيا وإنجلترا وفرنسا» (4-3 : 1989) . وفي المتاحف العامة ، كانت هناك «خزانات وطنية للفضول» (4 : Silberman, 1989) ، حيث كانت تعرض أعمال مثل رخام الصين وحجر رشيد . وفي إنجلترا ، وصل هذا النوع من الحماس إلى قمته في معرض القصر البللوري عام ١٨٥١ . ومع نهاية القرن ، كان السومريون وما قبل الهلنستيين وحضارة كريت قد أضيفوا إلى الرصيد الأثري الخاص بالرومان والمصريين واليونان والسوريين . وبشكل عام ، أصبحت المعارض العالمية للإنجازات القومية شائعة بقدر واضح .

ومع ذلك ، ورغم هذا الاعتراف الضروري بانشغال القرن التاسع عشر بالأصول المحلية والأولية ، شهد العقدان الأخيران من هذا القرن انفجاراً في كثافة واتساع الاهتمام بالاحتفالات الرمزية والطقسية بالأمة وبالإمبراطورية . وكما كتب ستيفن كيرن في دراسته المهمة عن الثقافة الكونية البازغة في ذلك الوقت ، فإن : «صور الأمم عن نفسها على مدار المسار الكامل للزمن ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، قد تغير بعد عام ١٨٨٠» (277 : Stephen Kern, 1983) . على أية حال ، وكما رأينا في الفصل الثالث ، فثمة فروق دالة بين الأمم فيما يتعلق بمعنى الماضي . وبينما كان الانشغال الحنيني منتشرأ ، بشكل أشد وضوحاً بين القوى الأوروبية العظمى مثل بريطانيا وفرنسا وألمانيا وروسيا وإيطاليا والنمسا والمجر ، كان هناك تنوع دال في كثافة ونمط الانشغال بالماضي معاً .

وعلى حين بدا كيرن ونيرن Kern and Naim وبقية من أسهموا في الكتاب المؤثر الذي حرره هو بسبوم ورينجر على حق غالباً ، في الإلحاح على اعتبار القرن التاسع عشر أكثر المراحل حسماً في ظهور الحنين الحديث الجامع ، فقد قيل إن الضغوط التي أدت إلى الانشغال المعبر عنه بالهوية القومية والتراث ، قد

بأت تعلن عن نفسها بطريقة ما مبكراً عن ذلك فى بعض المجتمعات الآسيوية ،
التي تمد الصين واليابان من أهمها وماتزال . وقد خلفت التدخلات فى هذين
البلدين أثناء الخمسينات من القرن التاسع عشر «استجابة عالية للغرب»
(Schwartz, 1964 : 9) . وكما رأينا فى حالة اليابان ، فقد أدى ذلك إلى
الاستلهاام المدهش للأساطير القومية فى مطلع فترة مييجى (Gluck, 1985) ،
لكنه أدى فى الصين إلى ازواجية وعدم استقرار متزايدين . وقد كان فى الصين
انشغال خاص بالتراث وبالعلاقة بالحضارة (Gong, 1984) . ولايعنى ذلك بالطبع
أن مفهوماً كالتراث كان متاحاً للآسيويين الشرقيين ، فمفهوم التراث الغربى
الخاص بالقرن التاسع عشر لم يتم ترجمته إلى اللغة الصينية إلا فى نهاية القرن
التاسع عشر (Schwartz, 1964 : 50) . وما يجدر ذكره أن مفهوم «الحنين»
مثل موضوعاً بارزاً فى الأدب الصينى منذ عصر كونفو شيوخ فى القرن
السادس قبل الميلاد على الأقل ، على الرغم من أننى عند تسجيل ذلك لا أرادف
بين النزعة التراثية والحنين . لقد بشرت استجابة الصين واليابان للتدخل الغربى
منتصف القرن التاسع عشر ، بنبوءة ما أصبح فيما بعد ظاهرة عالمية شاملة ،
هى صوغ أيديولوجيات التحديث المتأخرة ، التى دمجت فى أنماط متنوعة ،
انشغالا حنينيا ، مع ماض واقعى أو حنينى ، ونبذ مستقبلى أو تقدمى للتراث
(Cuddihy, 1987 : 173 - 174) .

أما ثانية هذه الحجج ، فتتصل بإصرارى على أنه فى الفترة المذكورة ،
انتشرت بعض الأنماط الرئيسية المتكررة من النظرية الاجتماعية الغربية ،
وتحديداً المآزق التى تم التعبير عنها فى ثنائية مفهوى المجتمع المحلى والمجتمع
العام ، وفى التمييزات المرتبطة بها ، وفى البحث عن دمج وطرح هويات قومية ،
فى مناطق أخرى من العالم مثل أمريكا اللاتينية وتركيا والصين واليابان ، بطرق
تطرح بداية لخطاب كونه متعلق بالخطوط الرئيسية للمجتمع الحديث ، وموصول
بالكيفية التى يجب أن يبدو عليها ، وأن يشتغل بها . وربما كان الوقع المبكر لعلم

الاجتماع الكلاسيكى الغربى فى هذا الخصوص ، على ما ذكرت قبلا ، هو أكثر المظاهر على الإطلاق التى أهملها تاريخ النظرية الاجتماعية ، التأريخ له . وربما صاغ علم الاجتماع أكبر وقع له على الشئون الدولية إبان فترته الكلاسيكية ، على الرغم من أنه كان متأثراً ، كما زعمت أيضا فيما سبق ، بدرجة كبيرة ، بالظروف الوطنية والدولية وقتها . ومما له أهمية خاصة فى السياق الحالى هو الوقع المختلف لفكر علماء الاجتماع فى هذه الفترة الكلاسيكية ، وتحديداً فكر هربرت سبنسر ، حول الأعضاء المستجدين فى المجتمع الدولى ، وكانت اليابان من أهمهم . ورغم أن هذا البلد ظل ناجحاً لمدة طويلة فى التحكم فى تاريخه الخاص ، وفى التعبير عن هويته العضوية وعن جوهره ، بأشكال مستعارة من ثقافات أخرى ، وبالذات من الصين (Pollack, 1986) ، فإن نخبة مىجى الجديدة كانت واضحة وبارعة بشكل خاص فى إعادة بناء الهوية اليابانية والتراث . ويستشهد سميث R. J. Smith بأحد اليابانيين ممن قدم ملاحظة لعالم فيزيائى ألماني عام ١٨٧٦ ، ذكر له فيها أن «اليابان لا تاريخ لها ، فتاريخنا يبدأ اليوم» . ومع نهاية فترة مىجى ، أدت هذه النزعة إلى تكريس حنين نافع تماماً حول مسائل مثل : النظام الإمبريالى ، والشنتو بوصفها ديانة أهلية قومية ، وأخلاقيات الساموراي ، والمعتقد الكونفوشى بوصفه أسلوباً لتقوية الجوهر الوطنى اليابانى وتعظيمه كمجتمع «فريد» بالكامل ، فى مواجهة العالم الخارجى (Gluck, 1985 : 44. Buruma, 1989. R. J. Smith, 1983) . كما يسر الالتقاء بأسيا نهايات القرن التاسع عشر من الشوق الحينى من جانب الغربيين نحو ماضى غربى بسيط (وهو ما يشبه التوق التنويرى للتجانس الشرقى) . وفى اليابان ، رأى الناس عالماً مفقوداً فى الكيان الغربى ، وهو موضوع تم الكشف عنه بشكل مثير للاهتمام فى نقاش يوكوياما (Yokoyama, 1987) حول صور اليابان فى بريطانيا إبان العصر الفيكتورى .

لقد أعطى وضع اليابان لها كمستجدة ، وقدرة قادتها على صوغ أساليب أيديولوجية لتجاوز مأزق ثنائية المجتمع المحلى والمجتمع العام ، بعض الامتيازات الفارقة عن البلدان الأوروبية المتأخرة فى الدخول ، والتي تعد ألمانيا من أهمها بشكل واضح ، إلا أنها تعلمت منها الكثير فعلياً حول تكوين الهوية القومية ، وفي الوقت نفسه ، استطاعت اليابان أيضاً أن تحتفظ بغالبية علاقتها التاريخية بالصين . والحقيقة أن نجاح اليابان الظاهر فى الاستجابة للغرب ، أضحي نموذجاً إشكالياً للصين ، لعل من أهم مظاهر تلك الجرعة الكبيرة من الأفكار الغربية التى وصلت الصين بعد عام ١٩٠٠ ، عن طريق تجارب الطلبة الصينيين فى الجامعات اليابانية ، وعبر الترجمات الصينية للترجمات اليابانية عن اللغات الأوروبية (Schwartz, 1964. Wang, 1966) (من مظاهر هذا النطاق الموصل ، دور اليابان فيما يتعلق بفشل الماركسية الشيوعية فى تنمية مجتمعتها على نطاق واسع ، مقارنة بنجاحها فى الصين) . وقد كانت ألمانيا واليابان فى الفترة الأخيرة من الحرب العالمية الثانية بالطبع ، على وشك أن تصبحا القوتين المحوريتين الرئيسيتين الملتزمتين بطرقهما الخاصة على تجاوز ما هو حديث ، بوصفهما أمتين محرومتين ، أو بتحديد أكثر ، بالتجاوز التركيبى المحسوب للأسطورة الحديثة القائمة على التوتر بين الجماعة والمجتمع العام .

يمكننا الآن القول أنه : «لاتمييز اجتماعى بنوى رئيسى ، ولا حتى طبقي ، قد لقي تعصيذاً هائلاً مثلما حدث مع الفصل الأيديولوجى بين ما هو حديث وما هو غير حديث» (MacCannell, 1989 : 8) . ويمكننا أيضاً أن نعترض لأن اهتمام أحد المجتمعات السوسيولوجى على الأقل ، قد تركز على التمييز بين الطبقات ، وأشار بذلك إلى بريطانيا حيث كانت الطبقات بون شك هى الفكرة النمطية المتكررة السائدة فى التحليل السوسيولوجى . ومع ذلك ، فمن اليسير أن نرى أن غالبية تحليل الطبقات فى بريطانيا ، كان منقاداً فى الحقيقة وراء إشكالية الجماعة المحلية والمجتمع العام . ويشكل محدد ، يمكن مطالعة الحماس لأسلوب حياة الطبقة العاملة بوصفه أسلوباً آخر للتعبير عن الندم على الثقافة الماضية .

ورجوعاً إلى حجة ماكانيل ، يمكننا أن نرى أن التمييز الأيديولوجي كان مؤسسياً بطرق متنوعة ، فهو ليس مشفراً فحسب ، وموظفا بوصفه مظهراً محورياً للثقافة الدولية وغير الحكومة ، وإنما ثم بناؤه أيضاً في نسيج الحياة المجتمعية الداخلية ، وتحديداً في السيرة الخاصة بالمؤسسات التعليمية في كل ركن من العالم ، حيث هو في مجمله وفي تفصيله ، جزء من طريقة التفكير الحديثة . ولا يغير تعديل هذه الفكرة (جزئياً من خلال اللعبة ما بعد الحداثية) من حقيقة أن القرن العشرين كان القرن الذي أصبحت فيه التمييزات الهندسية بين مجموعات الأمم ، محورية في نمط التفكير المشترك عالمياً .

وكما كتب ما كانيل أيضاً ، فإن : «أفضل إشارة إلى الانتصار النهائي للحدثة على الاتفاقات الاجتماعية الثقافية الأخرى ، ليس هو اختفاء العالم القديم ، وإنما الحفاظ الاصطناعي عليه وإعادة بنائه في المجتمع الحديث» (8 : 1989) . ويجب الأخذ في الاعتبار بهذا التأويل على ضوء المناظرة المتنامية حول الحداثة وما بعد الحداثة ، رجوعاً بشكل خاص إلى دلالة كلمة «اصطناعي» . ومع ذلك ، فإن ماكانيل يصيب هدفا مهما بل يقول : «إن فصل السمات الثقافية غير الحديثة عن سياقاتها ، وتوزيعها بوصفها ألعاباً حديثة ، يبدو واضحاً في حركات اجتماعية متنوعة نحو النزعة الطبيعية ، وكأنها ملمح للمجتمعات الحديثة ، مثل تيارات الموسيقى الشعبية والطب الشعبي ، والزينة والسلوك الشعبي ، والملابس الريفية» (8 : 1989) ، وأن تحويل ما هو قبل حدثي إلى نمط متحفي ، هو سمة رئيسية لما بعد الحداثة .

إن نقاش ما كانيل للدفة ما بعد الحداثية في الثمانينيات من هذا القرن ، يعد نسخة ممتازة من التقييم الذي يرى أن فكرة ما بعد الحداثة هي ببساطة امتداد مبالغ فيه لفكرة الحداثة ، على الرغم من أنه يقع أحياناً بسهولة فارطة في فخ التأييد المجرد لكون الحداثة قد وجدت فعلاً ، على حين ليست ما بعد الحداثة إلا تصور فكرياً . على أية حال ، فقد ذكر ماكانيل ، مثله كأي أحد آخر ،

أن فكرة تقسيم العالم إلى حدثي وما قبل حدثي ، هي سمة للحدث ، وتشيد المؤسسات والممارسات المتنوعة التي كرست نفسها لهذه القسمة ، بشكل واسع ، تعريفاً للحدث ولحدودها ، من خلال الطرح المباشر والملموس لما هو خارج عن الحدث (MacCannell, 1989 : 9) .

لننظر الآن بإيجاز إلى حالة خاصة ، هي النسق الحيني في النظرية الاجتماعية الألمانية . فبعد أن تم توحيد ألمانيا في سبعينيات القرن الماضي . وبينما كانت تنقصها أسطورة قومية قابلة للتوظيف ، وماض غير منقطع نسبياً كالذي كانت تتمتع به إنجلترا (أو بريطانيا) وفرنسا وروسيا ، كان مستحيلاً على المواطنين الألمان أن يعتقدوا أن بلدهم كان يوماً موحوداً وسيظل موحوداً (Kern, 1983 : 278) . وقد كانت أنساق الأفكار السوسيولوجية المؤثرة بقوة ، والتي أنتجت في ألمانيا وقتذاك ، تشاؤمية بدرجة عالية بخصوص المستقبل والحدث بشكل عام (Liebersohn, 1988. Ringer, 1969) . ومن عدة نواح ، ضبط نشر كتاب فردناند تونيز F. Toennies (الجماعة المحلية والمجتمع العام) Gemeinschaft und Gesellschaft الصادر عام ١٨٨٧ (وأعيد نشره عام ١٩٥٧) النبرة في هذا الصدد ، برغم أن تونيز نفسه أنكر أنه كان يدين المجتمع المحلي ، وزعم أنه رفض الشوق الرومانسي إلى الماضي الخاص بالقرون الوسطى . وفي الإطار الأوسع للفكر الألماني ، شكل كتاب أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler (انهيار الغرب) The Decline of the West ، والذي كتب أثناء الحرب العالمية الأولى ، ونشر لأول مرة عام ١٩١٨ ، ذروة لتشاؤمية هذا الوقت^(١) . ويبدو أنه من بين المنظرين الاجتماعيين الألمان ، كان لدى جورج زيمل وحده انشغال محدد وتأمل بآسس الحنين . وبينما لم يكن منشغلاً مباشرة بالعولة ، فقد أشار زيمل بشكل واضح إلى الجانب الحيني من الحدث ، عندما ذكر أنها تبدو كما لو كانت تتضمن فحسب انشغالا راهنا بالمعنى الشخصي للهوية الذي يمكن تحقيقه في العالم الحديث ، أو بتعبير جيد لوفسكي Jedlowski : «على أسس الذاكرة

الشخصية فقط تقريباً (Jedlowski, 1990 : 147) . ومن الجدير بالتسجيل أيضا ، أن توصيف زيمل وتأويلاته للحياة الحديثة ، قد استخدمت من قبل أوزفالد شبنجلر لتأييد حجته المرتبطة بانهايار الغرب (Hughes, 1952) . ومن اليسير معاينة أن ما قاله زيمل حول الذاكرة الشخصية في علاقتها بالحدثة المجتمعية ، يمكن أن يتم تطبيقه على العلاقة بين الذاكرة المجتمعية والعولة . وبعبارة أخرى ، وإشارة إلى العولة ، أصبحت فكرة المجتمع ، في المراحل الأخيرة على الأقل من العولة ، حالة للذاكرة (Smith, 1990 : 177 - 180) .

وقد عكس كتاب (التشاؤمية الثقافية) Kultur Pessimismus لماكس فيبر ، أكثر علماء الاجتماع تأثيراً ، عصراً جليدياً لانهائياً خاصاً بكل الجنس البشرى (Merquior, 1980 : 187) ، بينما كانت أفكار مثل « الأسطورة الحديثة » و « المجتمع المحلى الشامل » تسيطر بشكل واسع في ألمانيا على محاولة المنظرين الناقدين ، بعد أحداث أو شقيتز ، أن يستكملوا المشروع التنويرى القديم من ناحية أخرى . وكما ذكر جون راشمان ، برجوعه تحديداً إلى يورجين هابرماس « أن شيئاً يشبه الابتكار الاستعادي متضمن في التنظير لمثل هذه الأفكار المتكررة » (John Rajchman, 1988 : 184) . والحقيقة أن راشمان يذهب إلى تأييد فكرة أن الخوف الألماني ، أو النقص البين للاطمئنان الذاتى ، هو فى أفضل رؤية له ، نتاج للخطاب حول الحدثة ، مقترحا أن إرادة الحنين هى حقا قضية مميزة فى الحدثة (على الرغم من أنها أيضا نتاج للمرحلة الحديثة المبكرة من الكونية ، والتصميمات المعاصرة لها) . وبشكل أكثر مباشرة ، يتهم بوروما ، ربما بشكل ظالم ، هابرماس فى طرحه المتناقض للوطنية المستتيرة والعاطفية غير النقدية (Buruma, 1989 : 43) . ويتركز هذا التناقض الألماني القديم ، مثلما يذكر بوروما ، على فكرة ألمانيا بوصفها كياناً سياسياً قانونياً من ناحية ، ومن ناحية أخرى باعتبارها وطناً خالياً من السياسة ، أى أرضاً تبحث بقلق عن الهوية (وقد تمت مساجلة حول ذلك الرأى ، قبل التوحيد الأخير لألمانيا) .

ويعد مثل هذا التشخيص الجارف مخاطرة دون شك ، كما تنقصه المرونة . وفى الإمكان الحصول على منظور أكثر صفاء حول النظرية الاجتماعية الألمانية عن النزعة إلى الحنين ، من نقاش جيرى مولر حول النزعة المحافظة فى كتابه (الإله الآخر الذى فشل) The Other God that Failed الصادر عام ١٩٨٧ . والركيزة الرئيسية فى تحليل مولر ، هى زعمه أن الغالبية العظمى للمثقفين الألمان ، سواء منهم التقليديين أو النقيدين ، كانوا منضمين إلى اليمين السياسى حتى بعد فترة عام ١٩٤٥ ، بالاستثناء الواضح لمدرسة فرانكفورت التى مهدت للنظرية النقدية المعاصرة . وحتى فى هذه الحال الأخيرة ، ثم عنصر قوى من التأييد لفكرة العالم الصافى ذى «الذوق الراقى» .

ومن الملامح الكبرى للحدائثة التى كان لها وقع قوى فيما يتعلق بالحنين ، ملمح مقتضيات الهيمنة فى الدولة القومية الحديثة ، على طول أغلب القرن العشرين ، فى مواجهة التنوع الإثنى والثقافى . وفى أعقاب الثورتين الفرنسية والأمريكية نهايات القرن الثامن عشر ، انتشر حول العالم الغربى اشتراط عيش الناس كمواطنين فى مجتمعات قومية مكوّنة . وبشكل أكثر تحديداً ، انتصرت النزعة القومية فى الفترة بين عامى ١٧٥٠ - ١٩٢٠ ، بوصفها مثالا يتضمن محاولة التغلب على التنوع الثقافى الإثنى المحلى ، والدينى أيضا . وكان الأمر يقتضى أن تنتج الأمم مواطنين على مستوى واحد لايمكن أن تتحدى أخلاصهم المجاوز للمجتمع ، ولاهم للأمة . وقد يزعم البعض قائلًا إن مثال الهوية القومية يعود إلى زمن أقدم من ذلك بكثير . وعلى سبيل المثال ، ينشغل نقاش سايمون شاماً Simon Schama الغنى ، حول الهوية الهولندية فى القرن السابع عشر ، بمجتمع الأمة بوصفه كيانا لايفترض أنه وجد قبل الثورة الفرنسية (Schama, 1987 : 6) . ويقترح شاما أن مجتمع الأمة كان ظاهرة اجتماعية ثقافية مهمة ، على الأقل فى الغرب قبل الفترة التى بدأت فيها الثورة الفرنسية تقريباً . على أية حال ، وبرغم أنتى آخذ برأى شاما فى جدية ، إلا أننى أعتبر نوعية النزعة

القومية التى نمت قبل نهايات القرن الثامن عشر بوصفها تحمل دلالة ابتدائية تماما فحسب فيما يتعلق بالعولة ، حيث لم تبدأ العولة الحديثة الدخول فى مرحلة ملموسة نسبياً إلا مع ظهور الأفكار الواضحة المتعلقة بالصلة بين القومية والدولية نهاية القرن الثامن عشر (Kohn, 1971. Brubaker, 1990) . وفى نفس إطار شاما الذى قدمه فى كتابه الصابر عام ١٩٨٧ ، يعترف ماكنيل Mcneil بأن : «فكرة اعتبار أنه من حق الحكومة أن تحكم المواطنين نوى الروح المتفردة ، قد ضربت بجنورها وترددت فى أوروبا الغربية ، بداية من نهايات القرون الوسطى» . كما يرى أيضا أن هذا المثال قد ضعف بشكل ملحوظ فى أوروبا الغربية منذ مطلع العشرينيات من هذا القرن . إلا أنه زاد قوة فى أماكن أخرى ، وتحديداً فى المناطق التى خرج منها الاستعمار فى أفريقيا وآسيا : (Mcneill, 1986 : 7) . وبشكل واضح ، ينبغى أن نعدل من هذا الرأى ، نون أن نغيره تماماً ، على ضوء الأحداث الأخيرة فى أوروبا الوسطى والشرقية ، وفى الاتحاد السوفيتى السابق .

وكما أشار ماكنيل فيما بعد ، فقد : «وقع شىء ما فى أوروبا الغربية حوالى عام ١٧٥٠ ، أدى إلى تغيير الأنماط السائدة للمجتمع المتحضر» (1986 : 34) ، مما يعد مكوناً محورياً لتفسيره الخاص لتوقف المعيار التاريخى المتعلق بالشعوب التى تعيش فى تجمعات إثنية متعددة ، بوصفها قوة تمارس فعاليتها على الصفوة الأوروبية خلال ما يسميه «المثال الكلاسيكى» . وكما أصبحت اللغتان الرومانية والإغريقية من مستلزمات التعليم ، قدم المؤلفون الأغريق والرومان الوثنيون ، للأوروبيين ، مثالا للحياة مبنياً على مشاركتهم فى حكم المدينة الدولة (Mcneill, 1986 : 36) . لقد فتنت التماثيل والزهرات الإغريقية القديمة أبناء الطبقة الأرستقراطية منذ عصر النهضة ، إلا أن تحول اليونان إلى مثال منتشر لم يقع سوى فى منتصف القرن الثامن عشر (Silberman 1989 : 4-5) ويكاد لا يكون هناك شك فى أن المثال الكلاسيكى قد استمر فى وقعة القوى على

الصفوة الأوروبية المثقفة حتى الفترة الكلاسيكية من علم الاجتماع ، وبالتالي أصبح له وقع على نمو النظرية الاجتماعية ككل في القرن العشرين . ويتضح هذا الوقع على النظرية الألمانية الكلاسيكية في انشغال ماكس فيبر بالهيمنة الثقافية للأمة الألمانية ، في سياق يمكن فيه فهم توجهه نحو السؤالين : البولندي واليهودي ، إن لم نشكره عليه (Abraham, 1992) بينما أشرت أنفا إلى تأثيره على بعض أعمال النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، ويوضح أكثر على أعمال هابرماس (من ناحية أخرى ، يقبل هابرماس بوضوح فكرة المجتمع المتعدد الإثنيات) . وقد اعتمدت بعض أعمال بوركايم على كتاب فوتسيل بوكولانج -Fus tel de Coulanges (المدينة العتيقة) La cité antique ، والذي أعيد طبعه عام ١٩٨٠(*) ، بينما تأثر العنصر الكلاسيكي في أعماله السوسيولوجية ، بشكل ملحوظ ، بالكتابات ذات المسحة الحنينية لروبرت بيللا ، وبالذات بفعل دوره كمؤلف لكتاب (عادات القلب) Habits of the heart الصادر عام ١٩٨٥ ، وهو عمل مبني بشكل مفتوح على الروح الإغريقية (Holmes, 1988 : 36) ، وعمل الأذير ماكينتير (بعد الفضيلة) عام ١٩٨١ ، وكتابه الآخر (عدالة من ؟ وأية عقلانية ؟) Whose Justice? Which Rationality الصادر عام ١٩٨٧ . على أية حال ، يتعامل كتاب (المدينة العتيقة) مع ما قد نسميه الإشكاليات الاجتماعية الدولية ، بينما يتعامل كتاب (عادات القلب) مع مجتمع أحادي^(٢) .

(*) فوتسيل بوكولانج (١٨٣٠ - ١٨٨٩) مؤرخ فرنسي ، اشتغل بتدريس التاريخ في جامعتي ستراسبورج والسوربون لفترة . وقد ظهر كتابه (المدينة العتيقة) سنة ١٨٦٤ . وعنوان الكتاب بالكامل هو (المدينة العتيقة - دراسة في الطقس والقانون والمؤسسات لدى الأغريق والرومان) . ويحتوي الكتاب على دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم . ومن أمثلة الموضوعات التي تناولها المؤلف بالدراسة هناك : العقائد عن الروح وعن الموت ، عبادة الموتى ، الزواج ، الطلاق ، التبني ، القرابة ، السلطة في الأسرة ، والتوارث . ويلاحظ أن المؤلف يقارن أحيانا بين النظم المتبعة عند اليونان والرومان ، والنظم التي كانت موجودة في الهند القديمة .

وقد لايمكننى هنا أن أقدم توثيقاً شاملاً لوقع المثال الكلاسيكى على النظرية الاجتماعية ، كما وصل إلى علم الاجتماع الحديث عبر العلاقة التكافلية بين ظهور علم الاجتماع الكلاسيكى والصلابة الكونية للمجتمع القومى المتجانس فى الفترة ما بين عامى ١٨٧٠ - ١٩٢٥ . على أية حال ، فمن المهم أن نشير إلى أن الحنين قد تكون فى أصول ما وصفه ماكنيل على أنه المثال الكلاسيكى . ومن خلال الإلحاح على أن هذا المثال كان يتضمن فشلاً مستمراً فى ملاحظة الأجانب والعبيد الذين عاشوا فى أثينا القديمة وفى روما إبان فترات مجدها الإمبريالى ، يشير ماكنيل إلى أن الحنين لمجتمع ريفى متجانس كان مظهراً دالاً تماماً لفكر كبار المؤلفين الأثينيين ، فقد حققوا ازدهارهم بينما كان الانتقال من المجتمع الريفى المتجانس جارياً ، كما ظهرت أعمالهم بفعل القيود والآلام الكامنة بقدر كبير فى هذا الانتقال (Mcneill, 1986 : 23) . وقد انتقدت مارتا نوسباوم M.Nussbaum أعمال ماكينتاير الأخيرة من زاوية مختلفة بشكل ما ، مشيرة إلى أنه فى تمنّيه الرجوع إلى النسق الأخلاقى لقدماء الإغريق ، يفشل فى ذكر أن قائمة أرسطو للفضائل كان ينوى بها أن تكون دولية ، مؤسسة على تجارب يتقاسمها كل البشر (M. Nussbaum, 1989 : 41) . من هنا ، لم يقع فى ظن أرسطو أن المعتقدات لها مبررها من وجهة نظر تراث واحد محلى فحسب ، ولذلك اتجه نحو فارس واسبرطة وأثينا فى بحثه عن نموذج للحياة الطيبة .

وتتبدى حجتى الثالثة فى تأكيدى على أن العولة مثلت جذراً أولياً لظهور الحنين الجامع . وبشكل أكثر تحديداً ، فإن فترة الانطلاق والسرعة المتزايدة للعولة نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ، هى التى شهدت نضج الحاجة إلى استلهاام التراث . لقد كان الحنين الجامع ، باعتباره شكلاً من السياسات الثقافية ، ومن ثقافة السياسات أيضاً ، ملمحاً رئيسياً للعولة .

ولأهداف معينة ، من الملائم أن نفكر من الحنين ذى الدافع السياسى من قبل الصفوة القومية الفعلية أو الكامنة ، بوصفه نابعاً من مزيج من الحاجة

الملحة للدمج القومى ، ومن تهديد تحويل الهوية القومية إلى شكل نسبى من خلال ضغط المجتمع الدولى . لكن ، وكما جادلت فى هذا الكتاب ، تعتبر عولة الخصوصية تشخيصاً تقاطعياً ، حيث عولة الخصوصيات القومية هى مكوّن للضغط الذى تحول إلى عولة . وبعبارة أخرى ، يعد اللاحاح على الهوية القومية المجتمعية من مكونات تحول الأيديولوجيا المجتمعية إلى مؤسسة (Lechner, 1989) ، أى تحويل التوقعات المنتشرة عالمياً إلى شكل مؤسسى مرتبط ببنية المجتمعات ووظيفتها ، بما فى ذلك توقع تفرد الهوية .

وبوصفه تخصصاً أكاديمياً ، دخل علم الاجتماع مرحلته الحاسمة فى التحول المؤسسى المبكر ، أثناء ما أسمىه فترة انطلاق العولة الحديثة . وقد حدث ذلك رجوعاً إلى الموضوع العام للعولة ، وإلى مشكلة الفرد والمجتمع الأكثر خصوصية ، بأكثر منه رجوع إلى الاعتراف المنوّه عنه بالعولة . أما الدرجة التى كان علماء الاجتماع الكلاسيكيون منشغلين فيها حقيقة بالظرف الكونى الأشمل ، فتلك قضية أثرتها بالفعل فى عديد من المناسبات . وفى الغالب ، كان علماء الاجتماع مهتمين ، بطرق حنينية عادة ، بقدوم الحداثة الغامضة وانتشارها فى المجتمعات الحديثة ، وبمشكلات الدمج والمعنى اللذين يصاحبهما نوع جديد من المجتمعات القومية الموحدة نسبياً . وحتى هربرت سبنسر ، أكثر علماء الاجتماع تأثيراً عالمياً فى الفترة المذكورة ، لم يكن من معتنقى الحداثة العقلانية، على الرغم من الاعتقاد بعكس ذلك ، وعلى سبيل المثال ، فقد قدم نصيحته لنخبة الفترة المبكرة من عصر ميجى فى اليابان ، بأن يتشبثوا بقوة بعباداتهم الدينية (Spencer, 1966 : 417) . وحين يتحدث عن بلده بريطانيا ، افترض سبنسر أن الخصوبة الفعلية التى نتجت من الانسجام العضوى المرتبط بأيديولوجيا القرون الوسطى ، لم تختف بأكملها (Hartz, 1964 : xv) . لقد قدمت الدفعة العلنية لأفكار سبنسر حول التقدم والتطور مفهوماً نظرياً قابلاً للتطبيق حول العلاقات بين المجتمعات القومية (وهى تحديداً علاقات تنافسية وصراعية تكيفية) ،

وكذلك قدمت معنى للمصير الإنساني الذي يجب أن تشارك فيه المجتمعات الفردية . لكنه مثل قبيح ، وفي مواجهة التلقى الدولي لأفكاره ، تجاهل سبنسر تفاعل المجتمعات مثلما تجاهل تفاعل الحضارات بوصفه متغيراً حاسماً . وعلى أية حال ، فقد حذر سبنسر من أن الأيديولوجيا الوطنية تعتبر خطراً من وجهة النظر السوسيولوجية .

ثانياً : الحنين والشكل الحاد للعولة :

لقد تتبع تيرنر كثيراً تاريخ مفهوم الحنين ، ملحا على صلته الواطدة بفكرة الاكتئاب في الفكر كثيراً تاريخ مفهوم الحنين ، وعلى دلالاته الطبية والأدبية والدينية في الغرب . واستكمال لنقاش فريد ديفيز حول الحنين من منظور تفاعل رمزي (Fred Danis, 1974) ، يشير تيرنر (179 : 1987) إلى أن الحنين بمعناه الحرفي للشوق للوطن ، قد عرفه جوهانز هوفر Johannes Hofer في التحليل الطبي ، إبان القرن السابع عشر ، بوصفه أعراضاً (اكتئاب ، بكاء ، فقدان شهية ، يأس) للمشتاقين إلى أوطانهم من أعضاء الحملات التبشيرية السويسرية ، الذين كانوا يحاربون في مناطق بعيدة عن أوطانهم . ويمكننا أن نضيف إلى هذا التعريف ، أن الحنين لا يبدو أنه قد استخدم بشيوع في اللغة الإنجليزية كإشارة للشوق إلى الوطن إلا في القرن الثامن عشر (Onions, 1966 : 615) . ويعتبر تيرنر أن المفهوم شبه الطبي للحنين كالشوق للوطن ، «غير ذي شأن بطريقة ما» ، مادام يتعين علينا ، في سياق تراث أغنى من الخطاب حول الاكتئاب ، أن نتحدث فلسفياً وسوسيولوجياً عن الحنين بوصفه ظرفاً أساسياً للغربة الإنسانية (Turner, 1987 : 150) . وعلى الرغم من أنه مقنع في هذا الصدد ، إلا أنه ينبغي علينا أن نلح على أن مفهوم «التشرد» كشكل أساس للاغتراب أو للغربة ، كان واضحاً بشكل خاص في تراث الفلسفة الألمانية حيث يسعى تيرنر لتحديد موقع الحنين . وكما يورد هايدجر Heidegger بالفعل في موضع ما ، فإن ظهور اليابان كان مثيراً بالأخص في محاولته إعادة بناء الفلسفة الغربية .

وقد ضم التراث الظاهراتى الجرمانى المنشغل بموضوعى الغربة والاغتراب ، أطول نقاش حول التشرد (وهو ظاهرة أقل تحديداً عن الشوق إلى الوطن) بوصفه نتاجاً للتحديث فى بعده السوسولوجى ، وبوصفه منتجاً فى حد ذاته للحنين ، أى لشرط الانتماء إلى المجتمع ، وإلى الكون أخيراً . وأشار هنا بالطبع إلى كتاب بيتر بيرجر Peter Berger (العقل المشرد) The Homeless Mind ، الذى يتضمن أيضاً تكرار لفكرة أن الحنين وشرطه كانا موجودين فى مجتمع غير غربى واحد على الأقل ، بطريقة منتشرة تراثياً (Berger, 1973 : 83) . فالمفهوم الصينى «هزيانج تشو» Hsiang - Chou يتضمن جمعا بين الكلمات المعبرة عن الوطن والحزن ، مشيراً إلى الرجوع إلى المكان المألوف للمرء فى حياته السابقة ، كما ينطوى على مدلول غير صحى ، هو أن المرء يعتريه الأسى عندما يميل للتفكير فى وطنه الأصلي^(٣) .

ولا حاجة بنا للقول إلى أنتى لا أشير مباشرة إلى التشرد بالمعنى السائد المنتشر حول كون المرء بلا سكن أو مأوى ، ومع ذلك فإن هذا المعنى للتشرد يتعايش مع صور المسكن الملحة . بوصفه موضعاً للراحة والأمان والمأوى (Mack, 1991 : 5) . ولعل ما يساعد على طرح «أيدولوجيا المسكن» ، حقيقة أننا مواجهون دوماً بصور وحكايات عن المشردين ، وعن العنف الأسرى والفقر والجوع ، وعن اللاجئين والمنفيين عبر الكرة الأرضية كلها .

ويجذب فكر «أيدولوجيا المسكن» الانتباه إلى ضعف كبير فى علم الاجتماع والظاهراتية وغيرها ، من خلال حذف أى اعتبار للثقافة الكونية . أما بخصوص كتاب بيرجر ولوكمان Berger and Luckmann (البنية الاجتماعية للواقع) The Social Constructim of Reality الصادر عام ١٩٦٦ ، فيذكر جون ماير John Meyer أن : «ميلهما للتعامل مع البنية الاجتماعية للهوية والنشاط بوصفهما يقعان فى نفس الإطار الزمنى ، هو نقص بين (Meyer, 1992 : 11) . ويورد ماير أن ما يسميه منظوراً مؤسسياً أو مؤسسياً جديداً ، يلح ، بالتباديل ،

على أن عمليات البناء الثقافي الحديث تنمو عبر مساحات واسعة ، وغالباً على مدار فترات تاريخية طويلة . من هنا ، فإن الثقافة الكونية : «تشكل الهويات الوطنية المحددة وسياساتها ، بينما تيارات عريضة جارفة لتحويل الثقافة إلى شكل عقلاني تعجل بإدخال الأشكال التطابقية في منظمات بعينها . بل إن الذوات تعكس بناء الهوية الفردية في الدول القومية ، وفي المؤسسات الكبرى الأخرى» (11 : 1992, Meyer). وبشكل عام ، فإن المنظور المؤسسي الجديد (Thom- as, 1987) يتسق مع المنظور الذي أقدمه ، من حيث إصراره على الدلالة عبر المجتمعية للثقافة ولضغوطها على المعنى المحلي .

ويقترح تيرنر ، كما يقترح ستاوت معه أيضاً ، أربعة افتراضات لبراديجم الحنين ، هي : فكرة التاريخ بوصفه انهياراً ، ومعنى فقدان الكلية ، والشعور بفقدان التعبيرية والتلقائية ، ومعنى فقدان الاستقلالية الفردية . (Turner, 1987. 47 : Stauth, 1988). ويعتبر النمطان الأول والثاني أكثر شيوعاً من الثالث أو الرابع ، في النقاش العام حول الحنين ، وإن وجبت الإشارة لأهمية أن الحنين إلى التلقائية والاستقلالية الفردية في الفترة الراهنة ، قد أضحي بعداً بارزاً للحنين ، باعتباره علامة الحداثة . بل إن بعض الأشكال الخاصة بنظرية الاختيار الفردي العقلاني في العلم الاجتماعي المعاصر ، يجب أن تصنف بوصفها حنينية ، بمعنى أنها تحاول أن تنزع الفروق في الحياة الحديثة ، وأن تختصرها إلى بعد واحد . وأود أن أتخذ هذه المسألة في اتجاه معين من خلال الربط بين الصيغ السوسيولوجية والفلسفية للحنين في الفترة ما بين عامي ١٨٧٠ - ١٩٢٥ ، وبين ما وصفه نيرن Nairn باعتباره رابطاً كبيراً للحنين الاصطناعي الذي وصل إلى ذروته نهايات القرن التاسع عشر (168 : 1988). وفي مقابل ، أود أن أناقش نوعية الحنين الجامح الذي نجده في نفس هذه الحقبة . وسوف تتركز حجتى على دعوى السابقة ، بأننا الآن في مرحلة جديدة من العولة المطردة السرعة والمنتجة للحنين . وأزعم أننا نشهد مرحلة رئيسية ثالثة من العولة الحديثة ،

ونشارك فيها ، وهى المرحلة المرتبطة بوضوح بظهور طرق التفكير ما بعد الحداثية . وسوف نتذكر فيما بعد ، أنتى أعتبر فترة الانطلاق واقعة بين العام ١٨٧٠ والعشرينات من هذا القرن . أما المرحلة الثانية من عولة القرن العشرين ، فقد استقرت حتى منتصف الستينات أو نهايتها . وتضمنت المرحلة الثالثة ، إعادة بناء الأطراف المرجعية الأربعة الرئيسية للعولة (المجتمعات ، الأفراد العلاقات الدولية ، والجنس البشرى) ، وتحويلها إلى إشكالية ، مع تقوية الجدل بين ما هو خاص وما هو كوني . وتنتج هذه التطورات نوعا من الحنين الاصطناعى العنيد والمختلف والغامض نوعاً ، والذي يترادف مع ما يشبه التحول العالمى للسلوك الحينى إلى شكل مؤسسى . وفى هذا ما يكفى من الأسباب إذن لحذف الحنين من النظرية الاجتماعية بوصفها تحليلاً ، وتحويله إلى موضوع للتحليل السوسيولوجى . لندرسه إذن هكذا ، لكن دون أن نتيج له أن يبنى نظريتنا وتحرياتنا أو يقيدّها .

والصورة متعددة الأبعاد للحنين كما يقدمها ستاوت وتيرنر ، تعد صورة مضيئة ، إلا أن هناك الكثير الذى يمكن إضافته إلى قضية تحديد الفترة الزمنية الخاصة بها . بل إن التحكم السياسى العنيد فى الحنين ، يعتبر عاملاً إضافياً دالاً ، أثر على نمو النظرية الاجتماعية . إضافة إلى ذلك ، يحتاج تصريح تيرنر (1987) بأن العالم مغترب عن الاحتياجات الحينية ، إلى تفرغه ، حتى نضاعف من معنى العالم ، ذلك المكون الدنيوى للحدث من ناحية ، والعقل الفريد الملموس الناتج عن العولة من ناحية أخرى . وقبل الخوض مباشرة فى هذه المسائل ، سوف أقدم لمحة عن نوعية الحنين الداحضة بشكل خاص فى القرن العشرين ، أثناء فترة أصبحت فيها عبارة : «لم يعد الحنين كما كان» ، من المقولات الشائعة (F. Davis, 1974) . وسوف أقدم هذه اللوحة من خلال فردريك جيمسون F. Jameson ، الذى يقول : «تبدو لى الشهية لصور الماضى فى شكل ما قد نسميه ظلاً ، والإنتاج المطرد لمثل هذه الصور من كل الأنواع ، وخاصة من النوع ما بعد الحداثى المميز ، والقيلم الحينى بطرحه اللامع للماضى بوصفه

صرعة قابلة للاستهلاك فحسب ، ويوصفه صورة ، كما لو كان رجوعاً للمعنى المكبوت واللاواعى لفقدان الماضى ، الذى تسعى هذه الشهية للصور ، أن تتغلب عليه بشراسة» (104 : 1988) .

ويذكر جيمسون أن الثقافة هي منطقة صاحبة امتيازات ، يمكن أن نشهد فيها الشهية السائدة لصور الماضى ، على الرغم من أنه يصرّ أيضاً على أنه يمكن تفسير هذه الشهية بشكل كبير . من خلال آليات الرأسمالية العالمية . ولاشك أن بعضاً من أكثر التحديات لبراديجم الحنين فى علم الاجتماع أثارة للاهتمام ، قد خرج من عباءة الدراسات الثقافية عابرة التخصصات ، ومن التيار ما بعد البنىوى بشكل أعم (Poster, 1990) . وبعبارة أكثر بساطة ، فإن أغلب ما يرد فى علم الاجتماع يتبدى فيه الحنين ، فيما تتضمن أغلب الدراسات الثقافية تحويلاً للحنين إلى موضوع .

على أية حال ، فإن ما قيل حتى الآن يعتبر حقاً تبسيطاً مبالغاً فيه . برغم أن الذين يقفون فى الجانب الأكثر راديكالية فى الدراسات الثقافية قد قاربوا مشكلة الحنين ، إلا أنهم مالوا أيضاً إلى تحويلها لما يشبه الاختبار الكيميائى للأيدىولوجيا . لقد زعموا أنهم ضد الحنين من حيث مسائل كالتوق للحكايات الكبرى ، والجماعية ، والموضوع الليبرالى ، إلا أنهم تنافسوا كل مع الآخر فى الحجج المتعلقة بمن هو الأكثر حنيناً ، ومن هو الأقل (Poster, 1990) . ولاشك أن جيمسون نفسه قد خضع لتهمة الحنين إلى الانضمام لرؤية يوتوبية للاشتراكية الماركسية . وقد ذكر أنه يجب إعادة ابتكار الاشتراكية كروية ثقافية واجتماعية فاعلة ، استجاب لها جون أونيل John O'Neill (62 : 1998) ، قائلاً إن جيمسون مذنب بتهمة «رد الفعل الدوركايمى الحنينى تجاه ما بعد الحداثة» . من ناحية أخرى ، وبينما مال علم الاجتماع إلى قبول الحنين أكثر من التنظير له ، كانت هناك استثناءات قوية لهذا الميل ، وتحديداً فيما يتعلق بانشغال بارسونز ونيكلاس لومان Niklas Luhmann بمشكلة التعقد العامة ، وكذلك فى الاهتمام بتعددية الأبعاد التى عبر عنها جيفرى ألكسندر Jeffrey Alexander وغيره .

والواضح أن نهايات القرن العشرين ترتبط بشدة بالأيديولوجيا الاستهلاكية . ومقارنة بالحنين الاصطناعي الجامع كمكون للسياسات الثقافية نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ، فإن الحنين المعاصر يزداد بعده الاقتصادي (بمعنى كونه نتاجاً للرأسمالية العالمية المرتبطة بدورها باللعبة العلمية بين ما هو كوني وما هو خاص) ، وأيضاً بعده الثقافي الديموقراطي . ولا يعنى ذلك بالطبع أن الحنين الجامع المنقاد سياسياً ، قد أضحي مقهوراً . إذ كيف يقول المرء بذلك فى عصر يستبدل به التلويح براية الحنين إلى ماضى أمريكى أسطورى ، وتصاغ فيه أسطورة بريطانية ، ويتم فيه بذكاء التحكم سياسياً فى فكرة تفرد اليابان ، ويوظف فيه الحنين لتشريع الأيديولوجيا الإثنية داخل مناطق الحكم السوفيتى السابق ، ويتم فيه تعليم النقاء الصينى ... ؟ (كيلا نتحدث عن البراديجمات الأكثر عالمية بشكل قاطع للحنين ، تلك التى سوف أشير إليها تالياً بعد قليل) . وهكذا فإننى أريد أن أذهب إلى أن الحنين المنقاد سياسياً ، والذي أضحي مغروساً فى براديجم منه ، أكثر انتشاراً واستهلاكية وغموضاً ، كان مسئولاً جزئياً عنه . وثم طلب حاسم فى الراهن على الحنين ، وعرض واسع له نون شك . على أنه فيما قبل نهاية القرن التاسع عشر ، وقبل بداية العولة الحديثة ، كان المرء يميل لتمييز نمط وجودى من الحنين بشكل مباشر ، يظهر بطريقة أكثر عفوية خلال الغربة أو الاغتراب . لكن ذلك لايعنى أن الحنين الجامع قد حل محل الحنين الوجودى بعد ذلك (ثم حل الحنين الاستهلاكى التظاهرى محل الحنين الجامع نفسه) . بل كان الحنين الوجودى مدمجاً ، بطريقة قومية غالباً ، داخل الحنين الجامع ، الذى يمر الآن بعملية دمجه ، بطريقة رأسمالية غالباً ، داخل الحنين الاستهلاكى المعروضة صورته ، ذلك الحنين الذى تحتويه النزعة العالمية لتحويل ما هو خاص إلى شكل كوني ، وما هو كوني إلى شكل خاص .

لقد ذكرت أن أصول ما أطلق عليه نيرن حنينا جامحا يمكن فهمها بأفضل الطرق ، وتفسيرها ، بالرجوع إلى مرحلة انطلاق العولة الحديثة ، إبان الفترة ما بين عامي ١٨٧٠ - ١٩٢٥ ، أما الآن فنحن في مرحلة أخرى ، على اعتبار أن الفترة ما بين عامي ١٩٢٥ - ١٩٦٨ كانت نوعاً من المرحلة الاعتراضية . وتنتج هذه المرحلة الثالثة الحديثة نوعاً من الحنين أكثر تعقيداً ومؤسسية على المستوى العالمي . ومع الأخذ في الاعتبار بالسيولة الملحوظة في شئون العالم أثناء لحظة الكتابة الراهنة ، فإن أي اسهام تحليلي لهذه القضية نفسها يصبح دون شك جزءاً من العملية المعاصرة لبناء الواقع العالمي . وربما يمكن إظهار هذه المسألة بأفضل أشكالها ، في سياق المناظرة التي بدأها فرنسيس فوكوياما F. Fukuyama بحجته المتعلقة بنهاية التاريخ عام ١٩٨٩(*) . (ومنذ ذلك الحين (١٩٩٢) ، نشر فوكوياما تصريحاً مطوّلاً مختلفاً حول نفس المشكلة ، أكد فيه على النضال من أجل المكانة ، بوصفه عاملاً رئيساً في الشئون الإنسانية وما بين المجتمعية . وهذا التوجه يمكن رده إلى نيتشه ، والعثور عليه في أعمال ماكس فيبر التي أشارت بوجه خاص إلى ألمانيا) .

(*) لقد أدت ردة الفعل على سقوط حائط برلين ، ثم انهيار الاتحاد السوفيتي : وإعلان الولايات المتحدة لنظام عالمي جديد ، إلى طرح أفكار حول بلوغ الأنظمة غير الليبرالية حدودها القصوى ، بالنظر إلى عدم وجود خيار في هذه الظروف سوى تأكيد الاختصار النهائي لليبرالية بشقيها : الاقتصادي (السوق) ، والسياسي (التعددية) .

وكان فوكوياما ، وهو اقتصادي أمريكي من أصل ياباني ، ممن التقطوا هذا الخيط ، فنشر مقالا في البداية صيف عام ١٩٨٩ ، كبيان أول تعلنه الليبرالية ، وهي تجدد نفسها ، وتزعم استئناف مشروعها ، وحيدة هذه المرة بلا منازع ، ثم طور هذا المقال بعد ذلك بعامين على شكل كتاب ، لم يعتمد قوة الحاجة الفكرية ، ولا الحقيقة التاريخية ، بقدر ما استند إلى ما حدث من أمر واقع ، بحسب المصطلح الاستراتيجي .

وتتطلب آراء فوكوياما من فرضية مؤداها أن المنطق الاقتصادي للعلم الحديث والنضال من أجل المكانة ، أو بالانهيار التظم الاستبدادية وإقامة الديموقراطيات الرأسمالية الليبرالية ، باعتبارها نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية ، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ .

ولما كان فوكوياما يكتب جزئياً على الأقل بصفته نائباً لمدير فريق التخطيط في مكتب السياسة الدولية بالولايات المتحدة ، وكذلك بصفته مخلصاً لتأويل ألكسندر كوجيف Alexandre Kojève (1947) لهيجل . فقد تحدث عن «الحنين القوي» الذي كان يشعر به تجاه : « العصر الذي كان فيه التاريخ موجوداً » (Fukuyama, 1989 : 18) . وقد خلفت لديه النهاية الظاهرية للحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة ، الانتصار المفترض للفكرة الغربية (Fukuyama, 1989 : 3) ، حساً بأن الحنين هو الذي يمكنه أن يستمر في تغذية روح المنافسة والصراع ، حتى في العالم ما بعد التاريخي ، لفترة قادمة عن الزمن (Fukuyama, 1989 : 18) . ووفقاً لفوكوياما ، فإن «مظهر الملل الذي دام لسنوات طوال ، قد يفيد في تفعيل التاريخ مرة أخرى» .

ويترادفُ تصريح فوكوياما ، الذي أسىء فهمه كثيراً ، والمناظرة التي نتجت عنه (Fukuyama, 1992. Attas, 1989) ، مع المساندة القوية لحجة أن الحنين قد أصبح أكثر وضوحاً في الطرف الإنساني الكوني . وبعبارة أخرى ، اضطلع الحنين بدلالة ثقافية عالمية ، بصرف النظر عن أهميته التكوينية بوصفه مكوناً طبيعياً في سيرة أي فرد أو في أسلوب حياته (F. Davis, 1974 : 122 - 123) . وفي إطار تقديمه تفسيراً سوسيولوجياً للظروف التي تنتج حنيناً جماعياً (أو حنيناً وراثياً من وجهة نظر مختلفة بشكل ما) ، يكرس ديفيز نفسه لما يسميه ببزوغ الحس بالوطن ، بوصفه موقفاً جغرافياً محدداً ، له جوّه الخاص المميز (124 : 1974) . من هنا ، فإن الحنين إلى الوطن في حد ذاته ، ينتج بقدر كبير عن الحركة الدائمة في القضاء الاجتماعي ، وعن ظهور «صناعة الحنين» (1974 : 199) . من ناحية أخرى ، يقترح ديفيز بأننا ربما نكون الآن في مرحلة ما يطلق عليها «الحنين المئول» ، التي تتضمن محاولة تحويل الحنين إلى شكل موضوعي من خلال أسئلة موجهة تحليلياً حول أسسه ودلالاته (24 : 1974) ، مما مثل الشاغل الأساسي في هذا الفصل .

وبينما يعتبر ديفيز غالباً على حق في جذب الانتباه إلى ضعف كون «الوطن» ملموساً ، وبالتالي إلى المشكلات المتعلقة بالاستمرار في التفكير في الحنين بوصفه الشوق إلى الوطن ، كما تظهره المناظرة حول مقال فوكوياما الأصلي ، فإنه ينبغي القول أيضاً إن فكرة الوطن نفسها برزت مؤخراً .

مرة أخرى ، أؤكد أنني لا أتحدث مباشرة عن الانشغال الحديث بالمشردين بوصفهم أناساً بلا مسكن واقعي فيزيقي ، رغم أن هذا الانشغال متعلق بالتأكيد بالمسائل الجارية مناقشتها هنا . إنني أشير بشكل خاص إلى بروز «الوطن» في الحركة البيئية المتنامية وفي تفرعاتها إلى حركات مثل حركة السلام الأخضر . وقد أصبحت الأرض بوصفها وطناً ، أو بوصفها مشيرة إلى العلاقة بين الجنس البشري والبيئة الطبيعية (الحيوانية والجامدة) ، واحدة من الأفكار الرمزية المتكررة ، والمنتشرة في عصرنا . الرحلات الفضائية جزئياً . وأصبحت فكرة العالم باعتباره المكان الذي بضمنا جميعاً ، فكرة مطروحة باطراد في جميع الجهات ، نجدها على سبيل المثال في محاولة تشريع مركزية بعض الأمم ، عبر تحويل مشكلاتها البيئية إلى موضوع قابل للتطبيق على العالم ككل ، وفي برامج تشريع المساحة الخضراء حتى ظهور الحركات غير البرلمانية مؤخراً ، وفي التبريرات قبل التعاقدية الخاصة بالنطاق العالمي للشركات المتعدية الجنسية ، وفي جهود البلديات والدوائر والولايات للتنافس على شريحة من الكعكة الاقتصادية العالمية ، وفي جهود إعادة الجغرافيا إلى المكانة التي تستحقها في السيرة العالمية . وعلى صورة مشابهة لذلك ، لكن توجه آخر للعملة ، نشهد نمواً لما يشبه الحركة العالمية المشجعة للأسرة والجيرة ، ونشهد الحديث عن أوروبا باعتبارها وطناً ، وكذلك نشهد حركات دينية منشغلة بتوحيد العالم كله . وهكذا أضحي مفهوم الوطن صحيحاً ومعافى ، حتى وأن لم يكن يشير دوماً إلى موقع صغير محدد . وببساطة ، لم يعد الحنين كما كان عليه ، بل أصبح أكثر مما كان . لقد أضحي متعولاً بلاشك وصار جميعاً على نطاق كوني ، وموجهاً إلى الكونية نفسها .

وقد لاحظ بودريار Baudrillard أنه : «عندما يختلف ما هو واقعي عما كان عليه ، يضطلع الحنين بمعناه الكامل ، وتصبح هناك كثرة في الأساطير حول أصول الواقع وعلاقاته ، وحول الحقيقة المستهلكة ، والموضوعية ، والأصالة» (Baudrillard, 1983 : 12 - 13) .

وتقوم إحدى المكونات الحيوية للنقطة المعاصرة فيما يتعلق بالواقع ، على السرعة المطردة للعولة وشكلها الأكثر تعقيداً . لقد فاقمت عولة القرن العشرين ، وتحديدًا مرحلتها الجارية ، من الميل الحيني للأشكال الآمنة من النظام الكوني ، وكذلك دعت إلى نوع من الحنين الانعكاسي إلى العالم كوطن .

يجب علينا . على أية حال ، أن نحذر المبالغة في حجم الحنين في العالم المعاصر . وتتضح مخاطر التشخيص الاجتماعي العلمي للحنين ، في بعض المناقشات حول السياحة المعاصرة ، حيث بدأ ميل لتشخيص الانتشار المعاصر للمزارات السياحية التاريخية باعتباره حنيناً مباشراً . وبينما هناك حنين كبير متضمن في ذلك ، بما فيه الحنين إلى المواقع الصناعية والريفية أيضاً ، إلا أنه علينا أن نتذكر أن قدراً كبيراً من السياحة المعاصرة ، يتضمن نزعة تأملية ملحوظة . وكما أورد چن يوري J. Urry : «فإن كثيراً من سياح اليوم يحبون اللعب ، ويهوون تعدد الاختيارات ، ويدركون وهو الأهم ، أن السياحة لعبة ، بل سلسلة كاملة من الألعاب تضم نصوصاً متعددة ، تون تجربة سياحية أصيلة واحدة» (Urry, 1990 : 100) . وسوف نضطلع بهذا القضية في الفصل القادم .

الموامش

(١) من المهم الإشارة إلى أن أرنولد توينبى ، الذى اختلفت الآراء حول أعماله على أية حال ، أثار برؤية مهمة تحليل الحضارة وتاريخ العالم ، وطور أفكاره الأساسية بالرجوع المناقض لكتاب شبنجلر (انهيار الغرب) (McNeill, 1989 : 98 - 101) . ويعد الفارق الأبرز بين شبنجلر وتوينبى فى أن الأخير رفض أفكار الأول فيما يتعلق بالاتصال بين مختلف الحضارات . وقد ألح توينبى على رؤية تاريخ العالم فى سياق مزج الأفكار أو البشر ، على حين اعتبر شبنجلر مثل هذا المزج علامة على التحلل (Mc Neill, 1989 : 101) . وقد كان عدم الانتباه هذا إلى المزج ، وإلى المسائل ما بين الحضارية ، ملمحا شائعا فى مجمل النظرية الاجتماعية الألمانية حتى اليوم . وعلى الوجه الآخر ، أشار هولاندر (Hollander, 1991 : 37) إلى الدلالة الكبرى للكلمة الألمانية المعبرة عن الوطن ، وقائمة معانيها المطولة ، حين ذكر : «إنها تقنع ما بين الحدود التى ثم توسيعها لكلمة وطن ، والمفهوم المحصور بشكل بالغ السرية ، بل الخصوصية ، فى الشكل الممتد لما هو سرى» .

(٢) تأثرت كتابات بيللا أيضا ، ويعمق ، بأسطورة العهد القديم (Bellah, 1974) . ومن المهم حقا أن نعترف بأن الأسطورة اليهودية القديمة ، وتحديدًا البيورقراطية المنتمية إلى القرن السادس عشر ، المرتبطة بالمتعاهدين الجماعيين مع الرب ، كان لها أثر قوى على علم الاجتماع الأمريكى . ومن ناحية أخرى ، ينبغى الإشارة إلى أن تالكوت بارسونز قد هاجم بيللا بسبب من «أيديولوجيته الإطلاقية» فى الإلحاح بقوة على المظهر الأخلاقى الجماعى لعلم الاجتماع الدوركايمى (Parsons, 1977. Coleman, 1980) . ولم يكن بارسونز أبداً من عشاق اليونان القديمة أو إسرائيل ، على الرغم من إلحاحه الكبير على دالتهما فى التطور بوصفهما «مجتمعين خصبين» ، على الرغم أيضا من أنه قد تشبث ببعض العناصر المتعلقة بموضوع العهد القديم ، فى تناوله الخاص لفكرة الديانة الأهلية . أنظر أيضا حجة فيديش وهيوجى Vidich and Hughey (1988 : 245) بأن هناك : «توتر لا يمكن إصلاحه بين الأسس الدينية للمجتمع والأهداف الأساسية للتعاليم ما بعد التنويرية» ، ويأن هذه التعاليم «تعد بهذا المعنى عدوا للمجتمع» . ويجذب بوهريار الانتباه إلى مظهر حنينى آخر للفكر الأمريكى المعاصر ، هو التحول الحزين المتضمن فى الرؤية الحنينية التى تحد التاريخ الأوروبى وعلومه الميتافيزيقية (1988 : 79) . من ناحية أخرى ، يميل المثقفون الأوروبيون إلى أن يظلوا «يوتوبيين حنينيين» ، يتعذبون بسبب مثالياتهم ، لكنهم يمتنعون فى النهاية عن تحقيقها (Baudrillard, 1988 : 78) .

(٣) أدين بالشكر إلى تشانج وانج هو Chang Wang - Ho لأنه لفت انتباهى إلى ذلك ، وكذلك لاهتمامه بموضوع العولة .

(٤) لقد ملت في الفصل الرابع لتصنيف ماير على أنه «مراجع للنظم العالمية» ، وقد كان هذا حقاً واحداً من أنواره ، بدليل إضافته لمنظور ثقافي ، وتحديدًا منظور سياسي ثقافي ، للتعامل مع نظرية الأنظمة العالمية لغالر شتاين . من ناحية أخرى ، فإن تعديلاته الخاصة لهذه النظرية ، يجب أن تؤخذ في الاعتبار ، بوصفها مظهراً لنظريته المؤسسية المستقلة نسبياً . ومن أجل تطبيق دال لهذه النظرية ، يمكن مراجعة توماس (Thomas, 1989) . وتكمن إحدى الفروق الرئيسية بيني وبين «المؤسسين» الذين يجب تمييزهم بوضوح عن توجه جينتز للتحليل المؤسسي ، في محاولتي التركيبية لتحليل العولة بوصفها متعددة الأبعاد . وبشكل خاص ، أصرّ على الطبيعة المعترض عليها سياسياً للثقافة الكونية ، أو لثقافة العالم ، وعلى التكوين المطرد البناء للعولة .

الفصل الحادى عشر

بحثاً عن أسس
فى المنظور الكونى

بحثاً عن أسس فى المنظور الكونى

أولاً : الأصولية فى نطاق كونى :

اقترح أن الناس يبحثون عن أسس ، يطرح بشكل واسع قضايا يمكن وضعها فى القلب من العلم الاجتماعى المعاصر ، مثلما يمكن وضع تلك المجالات من العلوم الإنسانية التى انصهرت مؤخراً فى التخصص العابر للعلوم للدراسات الثقافية^(١) . فالأخذ فى الاعتبار بسؤال ما إذا كان الناس منشغلين فرادى أو جماعات يبحث عن الأسس بشكل واسع ، وإلى أية درجة ، يطرح سؤالاً وضعياً ، وسؤالاً آخر تأويلياً نقدياً . ويمكننا أن نتحرى ، من خلال التعريف الوضعى للأسس ، الدرجة التى يوجد بها انشغال مطول بالقيم المثلى ، وأسبابه ، أو يمكننا على طرف نقيض ، أن نستوضح ونفك حقا خطاب الأسس ، بما فيه الأصولية . بل يمكننا فى سياق التصورات الأكثر راديكالية للدراسات الثقافية (التي نوقشت بإيجاز فى الفصل الثانى) ، أن نبحت فى صلب الاهتمام بإشكالية البحث عن أسس ، من منظور الالتزام الافتراضى المسبق بالتحريير والتقوية والمقاومة .

والنقاش الحالى يبتغى أن يتعامل ، وأن يتساءل فى الوقت نفسه ، مع معنى الفكرة الشعبية الرائجة لون الناس يبحثون عن أسس ، من منطلق يدمج بين طريقتى الدراسات الاجتماعية العلمية التقليدية والدراسات الثقافية فى النظر إلى الأشياء ، وتتجاوزهما بمعنى آخر أكثر أهمية .

وتدلنا المقاربات الخاصة بالدراسات الثقافية المعاصرة ، فى أشكالها القوية على الأقل ، أن جوهر اهتمامنا بقضية معينة ، والطريقة التى نحدد بها صوغ المشكلة ، يتطلبان نوعاً من الكشف . فهى تسائل فكرة طبيعة الدليل الذاتى للإشكالية ، وتتطلب منا أن نتفحص المناهج التى نعتبرها ملائمة لخط ما فى الإنجاز . بل إن الدراسات الثقافية تتحدى الإجراءات التقليدية للتحقيق التخصصى ، معلنة إياها بوصفها تقاليد اخترقتها كل أنواع الافتراضات المتناسكة والأفضليات ، مما يدفعنا فى هذه الحال إلى تفسير الخطاب الذى تحولت قضية الأسس من خلاله إلى موضوع (وكذلك قضية الأصولية) . وفى النقاش الحالى ، يوضع هذا الخطاب عن عمد بين أفكار معينة حول المجال الكونى المعاصر ، كما أنه ، على عكس غالبية الدفعة المزعومة وراء البرامج المتمركزة فى الدراسات الثقافية السائدة ، لا يختزل قضية الأسس والأصولية بكاملها إلى مجرد خطاب أو حالة نصية أو إلى أفكار معينة تتعلق بالربط بين القوة والمعرفة ، أو بنمط الإنتاج أو نمط المعلومات (Poster, 1990) . بل إنه يضع المنظور التخصصى العام للعلم الاجتماعى ، و علم الاجتماع تحديداً ، فى ممارسة مترابطة مع الإلحاح على الخطاب وعلى تأسيسه الأمثل فى البرامج الثقافية المركزة .

لقد أوضحت أن النقاش الفكرى للظرف الكونى يعدّ حالياً فى حالة تغير مستمر بما لا يدهش ، بالنظر إلى جدته النسبية بوصفه موضوعاً للتفسير المعلن والبحث . إنه فى الحقيقة حقل للنزاع التخصصى ، وعبر التخصصى ، وما وراء التخصصى ، وما حول التخصصى . وهو فى رأى الحقل الذى سوف يدور فيه أغلب النزاع حول مصير مفهوم التخصصية والتمييز الأكاديمى برمته ، وحول الدمج الفكرى أيضاً ، بشكل متزايد ، أثناء العقود القليلة المقبلة . وينطبق ذلك بشكل خاص على العلوم الاجتماعية والإنسانية ، حيث يهتم مشتغلون من تخصصات تقليدية مثل علم الاجتماع و علم الاقتصاد والأنثروبولوجيا و علم

السياسة (بما فيها العلاقات الدولية) وعلم التاريخ والفلسفة وعلم اللاهوت والدراسات الدينية والدراسات الأدبية النقدية ، بالعمل وبالمشاركة من آن لآخر ، فيما يتعلق بالحقل الكونى . كما ينطبق ، وإن بدرجة أقل من الوضوح ، على العلوم الطبيعية والفيزيائية^(٢) . وكى نلخص موقفا معقداً ، يبدو لى أن التركيز المتنامى على الكونية يعوُض عن العلاقات الأشكالية الخاصة بين الدراسات الثقافية (بما فيها المجال الجديد نسبياً لدراسات الاتصال) وحساسية علم الاجتماع الثقافى التى تحولت إلى شكل نسبى . أما الفلسفة والتاريخ مضافاً إليهما الأنثروبولوجيا ، فأراها تخصصات وسيطة ومتذبذبة فيما يتعلق بالقضايا الحقيقية . وتبدو الدراسات الثقافية فى شكلها المركز ، كما لو كانت لديها تطلعات مشابهة لتلك الخاصة ببرنامج أوجست كونت الأصلى (وكذلك الخاصة ببرنامج سان سيمون إلى درجة ما) بالمعنى المحدد ، لأنها تزعم كونها المنظور الفكرى السياسى الأصلى^(٣) . فى الوقت نفسه ، يتعافى علم الاجتماع المعاصر بسرعة عدة عقود من الأيديولوجيا المهنية التخصصية ، ومن ضيق الأفق الأيديولوجى . ويعود عدد من المشتغلين به إلى الأرضية الراقية لتاريخ وبنية ومستقبل البشرية ، لكن مع شجبهم افتراض كونت بأن الوجدانية الكونية تيسر العلم الوضعى للجنس البشرى ، وتقتضيه^(٤) .

ويجرى النقاش الحالى لـ «البحث عن أسس» فى سياق اثنين من التحديات الرئيسية للمدخل التحليلى والتأويلى المتميز للموقف الكونى ، مع الميل لصالح المنظور الكونى الفريد الذى يمكننا من التركيز على خطاب الانشغال الحالى بالمفارقة الظاهرية الكونية ، وجذره المؤسسى بشكل واسع من ناحية ، ويمكننا من التركيز على المحلية من ناحية أخرى . وتتم مناقشة الموضوع الكونى المحلى دائماً وعلى التقريب كما لو كان مفارقة ، أو كما لو كان الأمر متعلقاً بوجهين لعملة واحدة . وسوف أحاول أن أظهر أن هذا شكل من الوعى الزائف ، كما سوف أحاول أن أوضح أن قضية البحث عن أسس لايمكن فصلها بالكامل عن

موضوع الأصولية . وأشك في أن علماء الاجتماع الذين يعتبرون التعبير الأول نوعاً من التقدير المحترم والتوصيف المؤدب تماماً لممارسات الناس الحقيقية ، يشيرون عند استخدامهم مفهوم «الأصولية» إلى «المتطرفين» . وهنا تحديداً نعيد منظور الدراسات الثقافية كثيراً ، فهو يمكننا من رؤية أن إعلان الناس أنهم في بحث عن الأسس ، يضعهم في مكان آمن تماماً ، حيث ينشغلون جميعاً بصنع أشياءهم المحلية أو الجوهرية الخاصة . هناك علي أية حال الكثير من الحذف الجارى في النقاش الحالى ، فالبحث عن أسس ينزلق نحو الأصولية ، وبصورة مشابهة وإن بدت أقل وضوحاً ، تتطوى الأيديولوجيا المضادة للتأسيس والأيديولوجيا المضادة للشمولية على أصولية . إذ إنهما ، بالمعنى الرائج في الدراسات الثقافية ، شكلان من التجسيد الذى يعطى هوية أساسية لمن يعلن عنه .

وفيما توجد دعاوى مركزة في هذا الفصل حول الصلات بين العولة والبحث عن أسس ، فإنه من الواضح أن هذا النقاش للعولة والكونية يفسر تماماً قضايا قد تطرح في خانة البحث عن أسس . وفي هذا النقاش ، سأراوح ما بين المشكلات التحليلية والتأويلية من ناحية ، وبين مسائل الواقعى من ناحية أخرى .

ثانياً : الكونية والحقيقة المحلية :

وكما كان هناك «بحث عن أسس» واسع النطاق ، كلما رآه الناس بشكل ملائم تماماً للوهلة الأولى بوصفه مظهراً للعولة . وبما أنه يتم تعريف العولة على أنها تتضمن ضغطاً للعالم ، فإنه ينبغي علينا أن نلح علي أن كونية البحث عن أسس هي أكثر ملامح العولة إثارة للاهتمام . وبشكل أكثر تحديداً ، يجرى البحث عن أسس في أجزاء متنوعة من العالم وداخل مجتمعات متنوعة في إطار الأفكار المنتشرة عالمياً ، والمتعلقة بالتراث والهوية والوطن والأهلية والمحلية والجماعة . وحتى مفهوم «الحنين» ، فقد تمت ترقيته حتى صار بشكل مطرد ، تجربة سعى الناس إليها بحساب . وإلى هذه الدرجة ، تكون أشكال عديدة من

الأصولية ، فى أبعد معنى لها ، طرقاً للعثور على مكان داخل العالم ككل (وأحياناً تكون طرقاً للانسحاب من العالم) ، وهى طرق تتضمن كثيراً محاولات لتقوية الجماعات المشاركة . ولاشك أنه قد يبدو أن أغلب ما لا يتم الإشارة إليه كثيراً تحت خانة «القيم ما بعد المادية» (Inglehart, 1977 , 1990) ، يتضمن فى الحقيقة بحثاً عن السلطة أو تأكيداً لها . وفى الفترة المعاصرة على الأقل ، يمكن أن يكون تجسيد الأصالة دعوى مثالية للسلطة ، أو لتقويتها على الأقل . وقد عبر باجليا عن المسألة بإيجاز قائلاً : «الهوية قوة» (Paglia, 1991 : 2) . وهناك على أية حال محددات لهذا الرأى ، سوف أتعامل معها فيما يلى باختصار . وفى أى الأحوال ، فإن فكرة الحق فى الهوية ، أو النضال من أجل المكانة بتعبير فوكوياما (Fukuyama, 1992) ، تعد منتشرة فى الوقت الحالى ، ويمكن لهذه الدعوى أن تتضمن ، لأهداف استراتيجية على الأقل ، الحق فى التغيير الرمزي الذى يتضمن بدوره عرضاً للمصادر المادية . وعلى سبيل المثال ، تدعو حركة انكاتا Inkatha فى جنوب أفريقيا إلى حق الهوية فى الجهر بالأسلحة .

ولكى يكون هناك بحث معهم ، يجب أن يؤسس معيار لقبول هذا البحث والاضطلاع به . وبهذا المعنى ، ينبغي النظر إلى البحث عن أسس بوصفه أساساً ظاهرة حدثية أو ما بعد حدثية ، فهو يتضمن درجة دالة من الانعكاسية (مثل استلهاج التراث) والاختيار (الاصلاح الكوني المتزايد) . وتتقيد أنماط الانعكاسية وبناء الاختيار (بمدلولاته القوية الخاصة بعقلانية عمليات تعظيم الأفضليات ، إن لم يكن المبالغة فيها) بخطاب كوني متدام حول الأسس ، ومتضمناتها فيه . ولعل من إحدى القضايا الجوهرية فى نقاش الأسس ، ما يتعلق بالدالة التحليلية للاختيار فى العالم المعاصر . وقد انشغل علم الاجتماع تقليدياً فى سياق المفارقة بين فكرة الاختيار ، وهو سياق ينظر إليه عادة فى إطار نفعى ، ويعتبر اليوم الملح المحورى لنظرية الاختيار العقلانى ، وبين الأمور المتعلقة بالقيم المثلى . ويدين هذا الإدراك للمفارقة بالكثير لماكس فيبر بالطبع ،

لتمييزه بين العقلانيتين : الوسائلية (أو الشكلية) والعضوية (أو القيمية) ، وهو ما عضده في النظرية الاجتماعية نقد بارسونز للأيدولوجيا النفعية الأصولية ، وإلحاحه القوى على العوامل الدينية الثقافية في نظريته العامة عن الفعل الاجتماعي ، والتي أضاف إليها هابرماس تاليا وعدلها في نظريته النقدية . من ناحية أخرى ، نستطيع أن نعاين بوضوح في العالم المعاصر ، أن تحولا اقتصادياً قد حدث ، أو يحدث بشكل غير منتظم على الأقل ، للقيم الأساسية ، بمعنى أن الأفراد والجماعات يظهرون شيئاً أشبه بسلم الأفضليات في انضمامهم للقيم الأصولية ، أو تحولهم إلى أخرى (Robertson, 1992) .

إن القضايا المعرضة للخطر في النقاش الحالي ، ترتبط بنقلات مهمة في الممارسة السائدة لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم التاريخ والفلسفة والدراسات الثقافية الصاعدة . وبدرجات متنوعة ، مرّ كل تخصص منها بنقلة مضادة للتأسيس ، أو التوجه الأهلي ، تتضمن عادة تحويلاً للآخر إلى شكل جوهرى (Abaza and Stauth, 1990) . ويذكر أبازة وستاوت أن : « هناك دعوى متزايدة لتحويل العلوم الاجتماعية إلى علوم أهلية ، في مواجهة استيراد العلوم الاجتماعية المزعوم وتحويلها إلى علوم غريبة . ويتضمن ذلك حجة لصالح نقاء السمات الثقافية . وربما لا يكون أولئك الذين يدعون إلى الأصالة عبر التحويل إلى شكل وطني ، على وعى بحقيقة أن المعرفة المحلية ، التي يريدون بناء بديل على أساسها ، ظلت لوقت طويل جزءاً من البنى الكونية ، أو بحقيقة أنهم يلعبون دوراً في اللعبة الثقافية الكونية التي تنادى بتحويل الحقيقة المحلية إلى حقيقة جوهرية » (Abaza and Stauth, 1990 : 211) .

وينشغل أبازة وستاوت بفحص الطرق التي تم بها تأويل الأصولية الدينية في المجتمعات غير الغربية ، وتحديداً في المناطق الإسلامية . وهما يعارضان التأويلات التي تلح على الشخصية الوطنية المحلية للأصوليات الدينية ، بينما تتحدى التنمية على الجانب الآخر (218 : 1990) . وأثناء التحويل إلى الجوهرى

من جانب المراقبين الغربيين ، وقع تحويل إلى ما هو وطنى من جانب الوطنيين باسم السكان الأصليين . وتعتمد حجتى الخاصة ، إلى درجة كبيرة ، على إدراك عملية ذات شقين من التحول إلى الوطنية ، وعلى الحاجة الناتجة عنها لفهم القاعدة العامة لها . إذن ، يتضمن التعامل مع سؤال البحث عن أسس ، اختراق قاعدة التشخيص العلمى الاجتماعى لهذه الأسس . وكما ينبغى أن يكون واضحاً الآن ، فإن برامج التحويل إلى شكل وطنى متضمنة فى هذا التشخيص ، وتعد بشكل واسع ، نتاجاً للحدثة ، وتحديدًا للكونية . ولدى حديثهما تحديداً عن المجتمعات الإسلامية ، يذكر أباطة وستاوت أن : «التقييمات الثقافية المستخدمة من قبل الحركات الأصولية الجديدة ، لا يمكن تفسيرها من خلال تحليل تراث الدين الإسلامى وتاريخه » (223 : 1990) . بل يجب بدلا من ذلك ، أن ينظر إليها على أنها «نتاج للتبادل عبر الثقافى ، القائم أصلا على الفهم الغربى للإسلام بوصفه ثقافة الآخر» . إلا أن «البحث عن الأصالة داخل إبداع الحدثة ، ليس ظاهرة إسلامية فحسب ، بل هو موضوع قائم بذاته » . ومن هنا ، فجزء من مهمة النقاش الحالى ، هو التعميم خارج نطاق الحالات الإسلامية .

ولعل من إحدى نقاط ضعف علم الاجتماع الكلاسيكى فى الفترة ما بين عامى ١٨٩٠ - ١٩٢٠ ، وكما رأينا ، هو النقص النسبى لديه فى الانتباه المستمر إلى العلاقات والالتقاءات بين الحضارات وبين المجتمعات . ولا أقصد هنا العلاقات الدولية والدبلوماسية ، رغم ارتباطها بما أقول ، وإنما أقصد التفاعلات الغامضة ، وتحديدًا تلك الطرق التى أصبحت بها صور الآخر وتتألف صور الذات مع صور الآخر ، تكون مظاهر للثقافة الكونية المعاصرة . وقد رأينا مثلاً أنه خلال القرن التاسع عشر ، وصلت مجموعة صور عن اليابان والتراث اليابانى إلى الدوريات الانجليزية والأسكتلندية ، وقد تنوعت ما بين تقديم الصور الحنينية الايجابية للحياة الإنجليزية فى اليابان (ثم فى انجلترا نفسها فيما بعد)

وبين الصور السلبية لمجتمع يابانى غير متحضر تماماً (Yukuyama, 1987) . فى الوقت نفسه ، بدأت اليابان فى استلها تراثها الخاص ، وفى صوغ هوية قومية فى سياق غربى بالأساس (Gluck, 1985) . وبشكل محدد ، تنامت هويتها القومية على نطاق واسع فى سياق صاغه تونيز مفهوميه : المجتمع المحلى والمجتمع العام ، لدرجة أن نخبة عصر ميجى سعت بوعى كى تحصل على «أمة عائلية» أو على «إدارة قومية منزلية» . ومن النتائج الرئيسية لهذا التناقد فى تكوين الهوية القومية ، تشخيص اليابان والمجتمعات الآسيوية الأخرى ، من جانب الشرق والغرب معاً ، بوصفها أكثر تراثية وروحانية من المجتمعات الغربية ، وأقل عقلانية ومادية منها دون شك . وكان مفهوما التراث والهوية غريبين على المجتمعات الآسيوية فى غالبيتهما . ولم تصبح فكرة التراث ، كما رأينا ، جزءاً من الخطاب الصينى ، إلا مع النصف الثانى من القرن التاسع عشر (Schwartz, 1964 : 50) . وينطبق ذلك أيضاً ، بدرجات متنوعة ، على مفاهيم مثل «الدين» و «الثقافة» .

ولا تعتبر هذه المرددات بأى حال وقفا على العلاقات بين المجتمعات أو الحضارات ، إذ يمكنها مثلاً أن تطبق أيضاً على العلاقات بين الجنسين ، حيث تمت الصياغات الأخيرة للهوية الأنثوية ، وتحديداً فى الولايات المتحدة الأمريكية ، كما رأينا ، بشكل واسع فى سياق النداءات الأولى للأيديولوجيات الجماعية الحنينية والمثالية (Fox - Genovese, 1991 : 54) ، تلك الأيديولوجيات المشتقة بدورها ، على نطاق واسع ، من معارضة إدراك الاستقلالية الذكورية الفردية . وينتهى معظم المنظرين فى الحركة النسوية ، ممن ينتقدون الأيديولوجيا الفردية الذكورية ، إلى اعتناق الرؤية العاطفية للجماعة (1991 : 52) . وبالتبادل مع ذلك ، تلعب فكرة الطعام دوراً مهماً فى الخطاب السائد عن النساء . وعلى ما يذكر جينزبرج Ginsberg ، فإن المنظرين للنسوية يرون الطعام بوصفه قاعدة للسلطة

الأنثوية(*) ، ونقداً للسياق المجتمعي الأوسع ، إلا أنه يقيد أيضاً هوية النساء وسلوكهن (Ginsberg, 1991 : 676) . إذن فبينما يمكن أن تتشابك الهوية مع السلطة ، فإنها في الحقيقة ذات حدين ، من حيث أن انغلاقها داخل خطاب الأيديولوجيا الجوهرية (وهي نوع من الأصولية) قد يشمل كونها متحجرة في عبودية لاواعية لما يعارضه منظرو النسوية (Butler, 1990) .

وهذا الذكر الموجز للأيدولوجيا النسوية المعاصرة ، لا يعتبر استطراداً بعيداً عن موضوعي الرئيسى . فكما رأينا ، يشجع ما يسميه أباطة وستاوت بالعلاقات الثقافية الجماعية الكونية ، البحث الجوهري (Abaza and Stauth, 1990 : 225) . وينبغي أن نرى الخيارات التي في صالح الأصولية ، والتي يصفها على سبيل المثال ديفيد مان Davidman وكاوفمان Kaufman في كتبهما عن النساء اليهوديات الأمريكيات اللاتي يتحولن إلى الأرثوذكسية ، بوصفها واقعة في إطار خطاب كوني مطرد حول «البحث عن أسس» (Davidman, 1991. Kaufman, 1991) . ولا يعنى ذلك أن هذه الخيارات ليست حقيقية ، وإنما يعنى أنه يجب النظر إليها باعتبارها خيارات داخل أنماط كونية مطردة من خطاب الأفضليات وبنائها .

(*) لدى هؤلاء المنظرين ، يمثل الطعام وسيلة ممتازة لتدعيم العلاقات التملكية داخل الأسرة . فالأم ، أداة الحب التملكى ، وأوضح معبر عنه ، تمتلك الزوج والأبناء من خلال امتلاك قنواتهم الهضمية ، من خلال حشو معدهم . فالطعام ، تقديمه كتناوله ، هو على قدر المحبة . والانخراط المستسلم في العملية هو استلام للعلاقة الدمجية في الأسرة . ولذلك نجد المرأة الأم في العالم الثالث تتخذ من الطعام (طهوه وتقديمه) وسيلة فضلى لتوكيد ذاتها ويسط سيطرتها العاطفية على الأبناء . إنها تغزوهم من خلال أجوافهم . وليس هذا بمستغرب إذا عرفنا أن الأم هي أداة الدمج الأولى في المجتمع المتخلف . إنه يكاد لا يترك لها بوراً آخر على مثل أهمية نور حشو الأجواف والسيطرة عليها . ولهذا فرفض تناول ما أعدته من طعام ، أى رفض تقبل مظاهر كرمها الفمى ، هو مصدر إحباط لا يجد بالنسبة إليها . إنه رفض للقيمة المطلقة (الحب) في نظرها . وليس أدل عليه من ثورة هذه الفئة من الأمهات على النظام الغذائى (الرجيم) ، تلك البدعة التي يقتسمها الأبناء من الأجانب . فهي تحاول جهدها أن تبطل هذا النظام وتفسده ، إذ إنه في نظرها القيمة المضادة لقيمة الحب الفمى الأساسية ، التي تملك القدرة على منحها والتصرف فيها .

بل إنه يجب النظر إليها أيضا على ضوء الانتشار العالمى للمفاهيم التشخيصية المتعلقة بالوضع الإنسانى إبان القرن العشرين ، وهى مفاهيم تتراوح بين الاغتراب والتشرد والشذوذ والخروج عن المألوف ، والاقتلاع من الجذور ، وكذلك فى ضوء أفكار متكررة مثل فقدان الجماعة وانهيار الأسرة . ومهما كانت الاستبصارات الموضوعية التى أفرزتها هذه المفاهيم والأفكار السوسيولوجية ، فإنه يتضح أن واحداً من الإسهامات الكبرى لعلم الاجتماع فى العالم الذى يزعم أنه يدرسه ، هو تشجيعه وتيسيره لتسمية البحث عن أسس . وإذا عانيا الأمر من منظور مختلف ، فسوف نجد أن مفهوم «الأصولية» كان مستخدماً بالكاد خارج الولايات المتحدة الأمريكية نهاية السبعينيات من هذا القرن ، وعلى نطاق محدود . ومع بداية الثورة الإيرانية عامى ١٩٧٨ و ١٩٧٩ ، بدأ ميل للحديث عن الأصولية على مدار العالم مع مطلع الثمانينات (Robertson, 1981 . Robertson and Chirico, 1985. Lechner, 1985) . وفى النهاية تبنى الناس هذا المفهوم ، كما تبنته حركات حول العالم ، حتى وإن لم تكن هناك كلمة سهلة الترجمة تفيد هذا المعنى فى اللغة الإيرانية . وفى الوقت نفسه ، قبلت الحركات الوطنية أو الأهلية التى تبنت هذا التشخيص ، بعض الملامح التى صاحبت ظهور مفهوم الأصولية ، وبالتحديد فكرة أن الأصوليات تغذيها توجهات دينية أو روحية أصلا (Abaza and Staath, 1990. Staath, 1991) .

ولا يحدونا أى من ذلك أن ننكر أن مفهوم الأصولية هو مفهوم سيوسيولوجى مفيد فى الأغراض التحليلية ، إذا ما استخدم بحرص وبطريقة تربطه بمقولة معينة ، أى على اعتبار إنه شكل قيمى من الفعل الجمعى ، موجّه لما هو اختلافى ، ومضاد لما هو حدائى . أنه حركة اجتماعية ثقافية تستهدف إعادة تنظيم كل مجالات الحياة فى إطار مجموعة معينة من القيم المطلقة . لكن ، وعلى الرغم من أن هذا التعريف يحتوى عبارة «مضاد لما هو حدائى» ، فإنه من المحورى فى تحليلات لتشنر Lechner للأصولية عدم اعتبارها مجرد حركة

مضادة لما هو حادثي ، فهي مضادة لما هو حادثي وفي نفس الوقت حديثة بطريقة مميزة ، إذ هي ليست مجرد نتاج للحداثة بدرجات متنوعة وفقا لفرصتها في الفعل عبر ملامح الحداثة نفسها فحسب ، وإنما هي أيضا حديثة في استخدامها للمناهج الحديثة في التعبئة . ولا تستخدم الحركات الأصولية المناهج الحديثة للتعبئة حول العالم فحسب ، بل يبدو أن قادتها منخرطون بشكل متزايد في التوسل بالتشخيصات التي تم نشرها فيما يتعلق بجذور الأصولية . وبعبارة أخرى ، يحاول قادة الحركات الأصولية ، والمتقنون منهم تحديداً ، جذب المتحولين المحتملين من خلال اجتذاب التشخيصات الحديثة بشكل واضح لمساويء الحداثة . ويذكر لتشنر أن : « الحداثة لا تعرف الرحمة » (94 : 1990) . وفي حديثه تحديداً عن الأصولية الأمريكية البروتستانتية ، يشير إلى أنها لا يمكن أن تنجح بشروطها الخاصة . وبينما هناك نون شك ملامح مميزة للأصولية في أمريكا ، فإن تحليل لتشنر يظل صحيحاً ، ولو بدرجات متنوعة ، فيما يتعلق بمعظم أشكال الأصولية المعاصرة . ويتفق لتشنر على أن : « الحركات الأصولية الجديدة والأقوى ، يمكنها أن تظهر عندما لا تكون الملامح المؤسسية والثقافية الخاصة غير حاضرة في الحالة الأمريكية ، وعندما يكون هناك شعور حاد بمساويء الحداثة ، وتعريف أكثر حدة لها » (95 : 1990) . واقترح أنه بإضافة المتغير الخاص بالكونية إلى الحداثة ، يمكننا أن نبدأ في رؤية أن الأصولية هي أيضا نتاج للكونية ، وأنها على الرغم من اتخاذها أشكالاً مضادة للكونية وقابلة للاستخدام ، إلا أنها تميل إلى المشاركة في الملامح المميزة للكونية . ويورد فالرشتاين (1991) ، وإن من منظور مختلف ، أن الكونية أيضا لا تعرف الرحمة مثلها كالحداثة والكونية وما بعد الحداثة ، حيث أنني لا أؤيد بالتأكيد رأي جيدنز (1990) الذي يقول إن الحداثة قد أدت مباشرة إلى العولة أو الكونية ، وأن ما بعد الحداثة ما هي إلا «حداثة عالية» . لكني ألع ، وبنون أن أنكر أن بعض مظاهر الحداثة قد ضخمت عملية العولة إلى حد كبير ، على أن العولة ذات النمط المعاصر تحركت قبل هذه الحداثة بوقت طويل ، أيا كان ما نعنيه بهذه

الكلمة . بل إنتى أَلح أيضا ، انطلاقات من أحقية فكرة أنه ينبغي اعتبار ما بعد الحداثة بوصفها حداثة راديكالية فحسب ، على أن العولة أو الكونية بمثابة مصدر مستقل نسبياً من الأفكار حول مفهوم ما بعد الحداثة .

ويذكر أوكتاڤيو باث Octavio Paz (*) أن كل الثقافات : «محكوم عليها بالحداثة» (Berman, 1983 : 125) ، وهى مقولة تردد دعوى سارتر J. P. Sartre المشهورة بأن البشر محكوم عليهم بالحرية ، على ما يشير توملينسون (Tomlin-son, 1991 : 140) . ويورد توملينسون (141 - 140 : 1991) أنه بسبب كون جميع الثقافات مدمجة على مستوى بنى فى أحكام نظام الدولية القومية والسوق الرأسمالى العالمى ، فإنها كلها محكومة بالحداثة ، وفى الوقت نفسه لا يمكن تعديل شروط الثقافة نهائياً . ويشمل الدمج بالمعنى البنىوى : «رحلة زهاب من التراث إلى الحداثة نون عودة . لكن لأن هذه الرحلة يقوم بها عملاء آدميون ، وتتضمن بزوغ معان جديدة للإمكان ، فإنه يمكن فهمها هى أيضا بمعان وجودية» (141 : 1991) . وينشغل توملينسون بشكل خاص بموضوع الإمبريالية الثقافية ، فهو يتشكك بقناعة تامة فى مدى فائدة ودقة هذه الفكرة ، كما يورد ، بالرجوع إلى منظور سارتر - باث ، أن الحداثة الكونية ، أو المتعولة ، تقيد النخبة المثقفة والقادة فى الثقافة الشعبية ، للقيام باختيارات ثقافية فيما يتعلق بالهوية والتراث ، بما فيها ، كما يمكننا أن نفترض مسبقاً ، من اختيارات مقيدة .

(*) أمير شعراء المكسيك (١٩١٤ - ١٩٩٨) . ولد فى قرية قريبة من العاصمة ، لأب صحفى ومحام شارك فى الثورة المكسيكية ، ومثل قائدتها الفلاح اميليانو زاباتا E. Zabata فى الولايات المتحدة ، وأم من أصل أسباني أندلسى ، مما كان يحول لهذا الشاعر الكبير أن يباهى بانتمائه المكسيكى الأسباني المزيج .

درس القانون ، ووقف إلى جانب الجمهوريين فى الحرب الأهلية الأسبانية ، وافتتح مدرسة لأبناء الفلاحين فى إحدى المناطق التى ازدهرت فيها حضارة المايا القديمة . وفى عام ١٩٤٥ ، عين ملحقاً لوزارة الخارجية فى باريس ، ليوثق علاقته هناك بأقطاب الحركة السورالية . صدرت له أكثر من مجموعة شعرية ، وكتاب فى الأنثروبولوجيا ، وحصل على جائزة نوبل عام ١٩٩٠ .

ولعل من أكثر ملامح «البحث عن أسس» إثارة للاهتمام ، ما تظهره الأساليب التي تقاد بها حركة توطين ممارسات اجتماعية متنوعة على مستوى العالم . بمعنى أن هذا التيار كانت تشجعه منظمات نولية أو معاهدة عبر أممية بين الحركات المنشغلة واضحة نحو الطب الشعبى المحلى على مدار العالم ، حيث تشجع غالبية منظمة الصحة العالمية World Health Organization . وفى مناطق متنوعة من العام ، فى أفريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا وبلدان إسلامية عديدة ، وفيما اتخذ الاتجاه نحو تأصيل الرعاية الصحية شكل المطالبة بالاستقلالية المحلية ، بدت رغبة فى أن يسهم الطب المحلى اسهاما واضحاً فى مجال الصحة العالمية . بل إن التشجيع العلمى للطب المحلى ، يتضمن غالباً تجميعاً للممارسات المحلية المفترضة مع الممارسات العالمية ، أو يتضمن تكيف الممارسات «الأجنبية» مع الظروف فإن : «مجل الاستعارة والتصنيع والتجميع من مختلف مصادر التراث الطبى المتعددة ، يمثل شكلاً خاصاً من التكيف مع العالم بأكمله ، واستجابة لمؤثرات العولة المحولة إلى أشكال نسبية» (Keane, 1990 : 26) .

لنأخذ مثلاً آخر للحركات المعاصرة التى تطرح حقوق الشعوب الأصلية وهوياتها . فغالبية مثل هذه الحركات تعتبر نولية من حيث إنها تشكل معاهدة استراتيجية عبر الأمم الموجودة ، بل عبر القارات وأقطاب الكرة الأرضية . خلال العشرين عاماً الماضية ، نما تضامن جديد بين هذه الشعوب الأصلية (Chart rand, 1991) يتضمن الاتصال والتعاون المتزايد بين المواطنين الأستراليين الأصليين والهنود الكنديين ، وبين تنويع واسع من الجماعات الهندية عبر نصف الكرة الأرضية الغربى وما عداه . وتم توجيه مجمل هذا الجهد باعتباره «رأياً عالمياً» . من كونه يستثمر الانشغال السائد بالهوية حول العالم ، ويغذيه فى آن معاً . وهناك راهنا مجلس عالمى للشعوب الأصلية يمتلك قاعدة عريضة ، بينما انخرط مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان فى صوغ إعلان لحقوق الشعوب

الأصلية . ويقدر عدد الأمم بحوالى خمسة آلاف مقارنة بأقل من مائتى دولة (Charbrand, 1991) . وتشارك هذه الحركات فى الكونية ، وفى الحداثة بالطبع ، من حيث أنها تتضمن اعترافاً بأن طرح ما هو محلى لا يعد ممكناً إلا على أساس عالمى متزايد . ومن هنا ، يجوز أن نضع الحكمة القائلة «فكر عالمياً ، وتصرف محلياً» ودقتها ، موضع شك . فالتصرف والتفكير بشكل عالمى ، أضحي ضرورياً على نحو متزايد لجعل مفهوم المحلية قابلاً للتطبيق ، حيث المحلية بإيجاز قد أصبحت مؤسسة عالمياً ، برغم وجود تعقيدات فى هذا التعبير أيضاً ، بما سوف أتعامل معها بعد قليل .

وهكذا يمكننا مرة أخرى ، معاينة أن العولة نفسها تنتج تنوعاً ، وهو تنوع يعد من نواح عديدة مظهراً أساسياً للعولة ، بينما كان العلم الاجتماعى حتى وقت قريب ، مندهشاً نسبياً لاكتشافه تشابهات ، فى الوقت الذى كان فيه التنوع مسألة مفروغ منها ، حيث صاغت العولة قلباً كاملاً للموقف المعرفى (Sztompka, 1990 : 55) . ويلح زتومبكا على أن : «ما يصبح حقاً محيراً وإشكالياً ، هو الحفاظ على دوائر التفرد التى تنمى الهيمنة والاتساق .. وينتقل الإلحاح إلى الأنماط البديلة من التحقيق المقارن ، أى إلى السعى للتفرد وسط الاتساقات ، بدل البحث عن الاتساق بين التنوع» (1990 : 55) .

وعلى حين أعتقد أن زتومبكا يعبر عن نقطة مثيرة للاهتمام ، بخصوص النقلة التى نحتاج إليها فى التحقيق المقارن الراهن تحت شروط العولة ، إلا أنه لا يؤكد بقوة كافية هذه النقطة فى اتجاه التعامل مع ما يراه بوصفه ظاهرة «محيرة وإشكالية» . إنه يفشل بشكل محدد فى الاعتراف بأن العولة تتضمن تزامنية بين ما هو كونى وما هو خاص .

ويعد مجال الاتصال ما بين الثقافى ، واحداً من أسرع المجالات نمواً فى التخصص الأكاديمى ، وتحديدأ فى إطار الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلوم

التخصص الأكاديمي ، وتحديدًا في إطار الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلوم اللغة . ويعد هذا النمو منضبطاً بشكل واضح مع العملية العامة للضغط المتزايد بشدة للعالم ، وبمعنى آخر ، فهو تظاهرة دالة ، في حد ذاته ، للعولة . ويحاول المشتغلون بهذا التخصص ، تنمية علم تطبيقي للعلاقات الاتصالية بين الوحدات السكانية المتفردة . وكى يكتسبوا شرعيتهم الأكاديمية والمهنية والاستشارية ، عليهم أن يعرضوا عالمية استبصاراتهم ومناهجهم ونتائج أبحاثهم ، ونجاحات مشوراتهم ، لكنهم في الوقت نفسه ، يتميزون باهتمام مهني راسخ في إبراز الاختلاف ، على الأقل في الفترة الراهنة ، فيما سبب وجودهم سوف يصير محل شك إذا ما حدث إضعاف لادراك الاختلاف . على أية حال ، فإن التوسع السريع الملحوظ لعلم الاتصال ما بين الثقافات ، ينبغي أن يعطل هؤلاء الذين يتحدثون عن الأنا والآخر في سياق تفكيكي ، لكنه تعميمي أيضاً . ويعتبر المجال المتنامي للاتصال ما بين الثقافات ملمحاً ملموساً للاتصال العلمي بين الثقافات (والذي يمكنه أن ينادي أيضاً بكونه يعمل على تشجيع الشخصيات عبر الثقافية ، أثناء تشجيعه للاختلاف والتنوع ، وتحويلهما بشكل ما إلى مؤسسة) يتم تجاهله تحليلياً .

ويتقاطع مجال السياحة أيضاً مع مجال الاتصال بين الثقافات ، فقد وصفت السياحة الدولية باعتبارها ، من منظور ما ، «يوتوبيا الاختلاف» (Van den Ab-beele, 1980) . ومن منطلق مختلف ، شخّص ماكانيل السياحة الدولية بوصفها واقعة في فخ «التعصيد المزيف المغري للعلاقات ، أو لسجن العلامات» (Mac Cannell, 1989 : xiv) . وعندما لحض آراءه الخاصة في هذا الصدد ، تحدث ماكانيل عن «البناء المزيف للآخرية الأصلية» ، باعتباره الوصف الأكثر ملاءمة ، ليس فحسب لسياحة القرن العشرين ، وإنما أيضاً للملامح العامة للمرحلة المعاصرة من كونية الثقافة (1989 : xv) . ويميل كتاب ماكانيل المهم عن السياحة ، إلى الاستناد لفكرة أن السائح المعاصر يبحث عما هو أصلي ، بما أنه يفتش غالباً عن المناطق المقدسة ، ويولى عديداً منها بالإجلال ، بدل أن يبحث عن

مركز واحد . إلا أن مثل هذا البحث ، هو فى الحقيقة غير أصلى بسبب العلاقات الاجتماعية للسياحة . وبالتباين مع ذلك ، يقترح يورى (Urry, 1990 : 9-11) وجود عنصر قوى من عدم الأصالة الانعكاسية فى السياحة الحديثة ، ولايعنى ذلك ، فى رأيه ، أن السياحة غير أصيلة بطبيعتها بالنسبة إلى موضوعاتها ، لكنه يعنى أن السائح المعاصر (أو ما بعد الحداثى) يقترب من المتعة بسبب عدم أصالة التجربة العادية للسائح (11 : 1990) . (ربما لاتكون كلمة «عدم الأصالة» هى أفضل تعبير ، إلا أن هدف يورى من ورائه معروف) . وتعتبر السياحة الدولية واحدة من أبرز مواقع الإنتاج المعاصر لما هو محلى ومختلف ، بما فيه ما هو مقدس ، وهى كذلك من موقع إنتاج ما هو كونى . ومن الجدير بالذكر أيضا أنها أكبر صناعة فى العالم ، من وجهة نظر إحصائية معينة .

ويطرح ذلك بالضرورة ، قضية الرأسمالية العالمية مرة أخرى ، التى كثر النقاش حولها ، وأطروحه تحويل الثقافة إلى سلعة مهيمنة على مدار العالم المعاصر . وتشجع الرأسمالية العالمية الهيمنة الثقافية والتعددية ، وتكيف بهما . ويعد إنتاج الاختلاف والتنوع ، وتقويتها ، مكوناً جوهرياً للرأسمالية المعاصرة التى تنخرط باطراد فى تنوع متنام للأسواق المصغرة (الثقافية الوطنية والإثنية والطائفية ، والثقافة الذكورية والأنثوية ، والتراثية الاجتماعية ...) . وفى الوقت نفسه ، يقع هذا التسويق المصغر داخل سياق ممارسات اقتصادية عالمية . ويجب التأكيد فى كل حال على أن الرأسمالية يجب أن تؤقلم نفسها مع مادة العالم الكوكبى المتمركز حول الشمس ، بحدود الزمان والمكان الكامنة فيه ، ومع تثقيف الحياة الإنسانية ، بما فيها من صوغ معنى أو تشييد حدود اجتماعية بين الجماعات الداخلة والجماعات الخارجة .

من هنا ينبغى أن نعترف مباشرة بأن العالم الواقعى يحاول أن يربط ما هو كونى ، بمعنى المظهر المبكر للحياة المعاصرة ، بما هو محلى ، بمعنى الجانب المصغر من الحياة فى نهاية القرن العشرين . وربما يكون صوغ مفهوم ، ظهر

فى اليابان على ما يبدو ، ويجمع بين كلمتى «كونى» و «محلى» على هيئة فعل (Glocalize) ، ويعنى المحلية الكونية ، هو أفضل مثال على ذلك . ولقد نما هذا المفهوم بالإشارة على نحو خاص إلى قضايا التسويق . إذ أصبحت اليابان أكثر انشغالا بالاقتصاد العالمى ونجاحاً فيه ، فى مواجهة خلفية الخبرة الواسعة بالمشكلة العامة للعلاقة بين ما هو خاص وما هو كونى ، على ما رأينا سابقاً . وقد أصبح هذا المفهوم الآن ، وفقاً لقاموس أوكسفورد للكلمات الجديدة Oxford (1991 : 134) Dictionary of New Words ، واحداً من كلمات التسويق الطنانة فى التسعينيات . فى الوقت نفسه ، ظهر قضية «المحدودية فى السفر» وفقاً لمجلة (الاقتصادى) The Economist ، كمظهر دال من مظاهر الحياة فى نهاية القرن العشرين . إذ بتعبير المجلة ، فإنه : «بينما تزداد بلورة عمارة القرية الكونية ، يجرى تشييد بنية أخرى بضجة أقل ، هى الشرنقة الخاصة بالمسافر الذى يحتاج لمغادرة البلاد ، لكنه لا يريد أن يترك منزله» . ومن خلال الاستشهاد بحالات المسافر الأمريكى ، الذى يعتبر دخول محطة (CNN) للموقع الأمريكى المحلى حقاً عالمياً ، وكذلك انتصار ما هو محلى على ما هو كونى فى التلفزيون الأمريكى المعاصر ، يذكر معلق مجلة (الاقتصادى) أن العنوان الرئيسى لاحدى الدوريات الاسكتلندية فى عام ١٩١٢ ، عقب حادث غرق السفينة (تايتانيك) Ti-tanic ، وهو : «رجل أباردين المفقود فى البحر» ، كان مؤشراً على التوجهات الإعلامية الحديثة . والنتيجة القائلة بأن القمر الصناعى يجعلك لا تشعر أبداً أنك تركت بلدك ، تحمل رنيناً مقنعاً ، إلا أن هذا النوع من الحجج يقلل من شأن العلاقة مطردة التعقيد بين ما هو محلى وما هو كونى ، فهو يحط من قدر الدرجة التى يتم بها اختيار المحلية ، كما لا يظهر الدرجة التى ينشغل بها الإعلام المحلى ، فى الولايات المتحدة بالطبع ، بالقضايا الكونية أكثر فأكثر (حيث المراسلون المحليون يقدمون تقارير من أنحاء متفرقة من العالم ، وفقاً للاهتمام المحلى) . كما أنه لا يفصح عن الهيمنة العالمية المشتركة لفكرة «العودة إلى الوطن» ، وينتج ذلك كله عن عجز أو رفض لتجاوز خطاب المحلية – الكونية^(٥) .

ثالثاً : العولة والبحث عن أسس :

إن مقارنة العولة التي ناديت بها ، تنطلق من التعميمات الامبيريقية المتعلقة بالضغط السريع المتزايد للعالم كله إلى حقل واحد ، وإلى أفكار نظرية حول الطرق التي يجب بها وضع خريطة للعالم ككل في سياق سوسيولوجي واسع . وطبيعي أن شقّى هذه التعميمات مرتبطان بشدة كل بالآخر . وفي المرحلة المبكرة نسبياً من محاولاتي في التنظير لموضوع العولة ، كانت قضية الأصولية بارزة . ولكي أقدم تفسيراً لبعث الأصولية الدينية في نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينات ، قمت بإحياء اهتمامي القديم بالظواهر الدولية ، وكانت مقاربتى للأصولية والقضايا المتعلقة بها ، مظهراً بارزاً لبحثي حول العولة ، حتى أنني راجعت أفكارى حول العلاقة بين العولة والأصولية ، وبشكل أعم «البحث عن أسس» ، طيلة العشر سنوات الماضية تقريباً . وعلى حين مالت صياغاتي الأولى إلى النظر للأصولية السياسية الدينية ، بوصفها ناتجة بشكل متسع عن ضغط النظام المجتمعي الدولي (حيث الأصولية محاولة للتعبير عن الهوية المجتمعية) ، تركزت محاولاتي الأخيرة لتحليل المشكلة العامة حول تأكيد «الخصوصية العميقة» في المشهد الكوني ، على البناء الكوني ونشر الأفكار المرتبطة بقيمة الخصوصية . يتضمن المنظور الأول ، تأكيداً على ضغط المكان - الزمان المؤدى إلى الحاجة الملحة أن تعلن المجتمعات (والمناطق والحضارات ، وكذلك الكيانات القومية الفرعية) عن هوياتها لأغراض داخلية وخارجية معاً . كما يميل إلى التركيز على الأصولية ، بوصفها رد فعل أكثر من كونها مظهراً ، أو خلقاً ، للعولة ، رغم أن ذلك لم يكن هو المحور الأساس لمنظوري الأول . أما المقاربة الثانية ، فتتضمن تأكيداً على فكرة أن توقع إعلان الهوية هو جزء من العملية العامة للعولة . وذلك ليعنى أن مفهوم الأصولية كرد فعل أو كمقاومة ، يتم التخلي عنه هنا ، وإنما يعنى أن هذه الإمكانية يتم النظر إليها الآن في إطار أعم .

لقد كانت هناك أربعة نقاط إرتكاز رئيسية فى العملية السائدة للعولة منذ القرن السادس عشر ، هى : المجتمعات المكونة قومياً ، والنظام الدولى للمجتمعات ، والأفراد ، والجنس البشرى . ويمكننى أن أعيد رأى فى هذا الخصوص ، وإن خاطرت بتكرار ما أوردته سابقاً . وقد جرت عملية العولة فى القرون الأخيرة ، فى سياق رفع قيمة كل من النقاط المرجعية السابقة ، بمعنى كونها متبلورة بشكل ملموس ، وطرح مشكلات العلاقة بين كل منها والأخرى . وفى الوقت نفسه ، كانت هناك تغيرات فى الأساليب التى تم بها تفعيل كل من هذه المكونات الرئيسية للظرف العالمى الشامل . ويعنى ذلك كله ، أنه علينا استيضاح مفهوم العولة بوصفه متعلقاً أساساً بالشكل الذى تحرك به العالم نحو الوجدانية ، بما يشى أننا عندما نتحدث عن العولة ، فيجب أن ندرك أننا نشير قبل كل شىء إلى سبيل محدد نسبياً ، اتخذته العالم فى اتجاه أن يضحى واحداً . ومن الممكن ، نظرياً ، أن يكون العالم قد أصبح كياناً واحداً فى مسارات مختلفة كما قلت سابقاً ، دون تضمين بروز المجتمع القومى الذى مثل فعليا مكوناً حيوياً لعملية العولة الشاملة .

وبعد أن طرحت قضية العولة من عدة زوايا فى الفصول السابقة ، لا يعوزنى هنا سوى أن أهتم بأكثر حجج أهمية . أول هذه الحجج ، هو تأكيدى على أن شكلاً واحداً فقط من العولة الحديثة هو الموجود ، ونستطيع القول بثقة أكبر أنه كانت هناك تمهيدات منافسة لهذا الشكل السائد ، مثل تلك التى تنبأت بها الحركة الشيوعية بقيادة السوفييت منذ مطلع العشرينيات وما بعدها ، إضافة إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وبعض الفصائل داخل المجتمعات الإسلامية ، والحكومة اليابانية فيما بين الثلاثينيات ومطلع الأربعينيات ، ومؤيدى الإمبريالية البريطانية ، والنازيين الألمان وغيرهم . وخلال عصور متنوعة من التاريخ البشرى ، شجع عدد من الإمبراطوريات العظمى ، وإن بدرجات

متباينة من الإفصاح ، صوراً للعالم الواحد ، واتخذوا خطوات فعلية نحوه ، متنبئين بهذا الاحتمال ، سواء في إطار إمبراطورية واحدة أو مجموعة إمبراطوريات . ويلزم أيضا أن نؤكد على أن كل ديانة في العالم قد شجعت ، بدرجات متباينة من الإفصاح أيضا ، صوراً للعالم الواحد . بل إنه منذ القرن الثامن عشر ، تم تشجيع عديد من الصور الخاصة بإنسانية متحدة ، في سياق مثالي غالباً ، على يد منظرين اجتماعيين في بعض الأحيان ، وكذلك ثم تشجيع صور استشرافية لنهاية العالم كله بوصفه واحداً . ومع ذلك ، فقد تأطرت العولة فعلياً بواسطة المكونات التي تحدثت عنها ، تلك المكونات التي تم الاعتراض عليها نفسها ، والتي تغير محتواها .

وثانية هذه الحجج ، أن عملية العولة الشاملة تتضمن نقلات في التميز الذي وضعت كل من المكونات الأربعة الرئيسية رهن موضوعة ثقافياً ، وفي الدرجة التي مُنحت بها كل من هذه المكونات استقلالية نسبية بشكل مختلف ، كل عن الآخر . وفي المجمل ، وعلى طول القرون الأخيرة ، لكن أثناء القرن العشرين تحديداً ، أصبحت النقاط المرجعية الأربعة الأساسية للكونية ، بؤرات مستقلة نسبياً للممارسة الاجتماعية (Robertson, 1991) . وقد كان تحول هذه النقاط المرجعية الأساسية إلى شكال نسبي من أجل البشر ، أحد أهم مظاهر هذه العملية العامة للاختلاف ، ومن نتائجها (Robertson, 1985. Lechner, 1990) . بل إن حقيقة كون عملية الاختلاف هذه قد تضمنت تياراً قوياً في اتجاه وحدانية العالم ، كانت أدعى إلى تشريع ظهور تأويلات متنافسة لتاريخ العالم واتجاهاته (Robertson, 1987) . ويشجع الجمع بين نمو كل من النسبية المتزايدة لنقاط الارتكاز ، ونشر توجهات للموقف الكوني ، ظهور خطاب الأسس ، بما يحويه من ميول الأصوليات الشمولية والأصولية المضادة للشمولية .

وتم معان أخرى ، أكثر غموضاً عادة ، للعولة ، تعتبر ثانوية بالنسبة للمعنى المفهومى المبدئى الذى أكسبته لها ، وإن اتسقت معه . وبما أن النقاش حول

العولمة قد توسّع مؤخراً ، حتى أضحت ملمحاً شائعاً في الصحافة والوسط الثقافي ، فقد مال للتجمع حول نزعتين رئيسيتين . فمن ناحية ، تستخدم العولمة للإشارة بغموض إلى الاعتماد المتبادل المتنامي حول العالم بأبعاد عديدة مختلفة (والتي تم الإلحاح على البعد الاقتصادي منها أكثر من غيره ، حتى فترة قريبة جداً على الأقل) . ومن ناحية أخرى ، يستخدم هذا المفهوم بشيوع بمعنى عولمة المؤسسات والنظم والممارسات ، مثلما نجد في تعبير «عولمة العلم» و «عولمة التعليم» وغيرها . أما الوصل بين هاتين النزعتين ، فيؤكد على رفع أو نزع البنى والأنشطة من السياقات المحلية كي تصبح عالمية (Giddens, 1990) . وكما اقترحت قبلاً ، ليس هناك تناقض بين هاتين الطريقتين لتعريف العولمة ، والنموذج الذي أعلنت عنه ، سيما إذا منح ما أسميته شكلاً سائداً للعولمة ، مكاناً محورياً في أية محاولة لوضع قضية العولمة في برنامج بحثي متميز . وتعتمد كل من هذه الطرق البديلة ظاهرياً لمقاربة العولمة أو تعريفها بدرجات متنوعة ، لكن بطريقة ضمنية عادة ، على ما يشبه مفهومي للشكل السائد للعولمة أو لإطارها . ويميل المناوون بكل من هذه المنظورات الخاصة بالعولمة ، إلى الاعتراف بأنها اعتماد متبادل مطرد ، بما فيه الوعي بذلك ، وأنها بوصفها عولمة للممارسات الخصوصية ، فهي خاضعة لبعض قيود البنية العامة ، ولتشكيل الحقل الكوني .

وتعتبر هذه نقطة ملائمة للعودة إلى قضية الكونية والمحلية ، التي أوضحت جزءاً من الوعي الكوني المعاصر على نطاق وساع ، بفعل نصحية «التفكير عالمياً والتصرف محلياً» . فهذه العبارة ذات أهمية سوسيولوجية كبرى ، وذات صلة ملحوظة بنقاشنا الحالي ، لأنها تتضمن محاولة استراتيجية لربط ما هو محلي بما هو كوني ، على أساس افتراض أن المشكلات المحلية يمكن معالجتها بفعالية ، من خلال الاعتراف فحسب بأنها في قلب سياق أوسع كثيراً ، وفي الوقت نفسه من خلال الاقتراح بأنه يمكن التعامل مع المشاكل الاجتماعية بطريقة ملائمة على المستوى المحلي فقط . ولهذه الطريقة في التفكير مخاطرها التحليلية ،

من حيث وجود خطر كامن فى تقديم رؤية للعالم ككل ، تستثنى ما هو محلى ، ثم خطر ملحوظ فى حذف ما هو محلى عما هو كونى ، أو وضع الاثنى فى موضع تباين كل منهما عن الآخر . لكننا إذا كنا نتحدث عن الوجدانية المتزايدة للعالم بمعنى أو بآخر . فكيف يمكن ألا تكون كل المحليات فى العالم أجزاء منه ؟ وهناك شىء خادع على نحو واضح فى هذا التيار الفكرى الحدائى ، أو ما بعد الحدائى ، لعل من إحدى مهام الدارس الجاد للظرف الكونى أن يصححه . ويظهر بعض من هذه المشكلات ، بفعل خطأ التفكير فى العلاقة بين المحلى والكونى ، من خلال خطوط مصغرة ومكبرة متقاطعة ، أو من خلال فكرة ما هو صغير وما هو كبير . وفى تصورى الخاص ، يشير مفهوم ما هو كونى إلى العالم فى كليته ، مما يعد قاعدة أساسية لصياغتي حول عملية العولة ، بوصفها تتضمن الأبعاد الرئيسية للوجود الاجتماعى ، التى ليست هى الأبعاد الوحيدة لهذا الوجود . (أما إذا كنت قد انزلت من حين لآخر فى البلاغة التقليدية التى تشير إلى ما هو مصغر وما هو مكبر من خلال المحلى والكونى ، فلا ينبغي أن يقلل ذلك من دعوای السائدة بأن ذلك مفهوم خادع) .

ومن المهم أن نعترف بأن مفاهيم المجتمع والعلاقات الدولية والأفراد والجنس البشرى ، لا تصبح مميزة كل عن الأخرى فحسب ، وإنما تمرّ بنقلات داخلية أيضا . ويجب أن نشير إلى أن واحدة من النقلات الأكثر دلالة فيما يتعلق بالمجتمعات القومية ، هى النقلة فى اتجاه التعددية الثقافية والتعددية الإثنية ، بعد أن كانت المفاهيم الخاصة عقب القرن الثامن عشر ، موجهة بقدر واسع بفعل مبدأ الهيمنة .

وتفانم الأشكالية السائدة للتعددية الثقافية والإثنية ، مع المفاهيم مطردة التعقيد للفرقة بين الجنسين ، من مشكلات البحث عن أسس ، كما تضع الكونية بازدياد ، وهو مهم تماماً ، فى قلب شئون عديد من المجتمعات . وتصبح المجتمعات نفسها باطراد ، وكذلك الكيانات الإقليمية مثل المجموعة الأوروبية ، مساحات عالية .

وفقاً لتعبير باليبار (Balibar, 1991) . وفى الوقت نفسه ، هناك اهتمام ملحوظ بالمناطق الثقافية داخل أوروبا «الجديدة» . ويجب الإشارة على أية حال ، إلى أن خطاب الإقليمية هو خطاب كوني على نحو متزايد ، برغم محاولات المجموعة الأوروبية لحذف الآسيويين أو المسلمين منه .

رابعاً : تعولم الكونية والخصوصية :

وفى منظوري ، تعتبر العولة بمعناها الأساس ، علمية مستقلة بذاتها نسبياً . وتتضمن أليتها المركزية عملية ذات شقين : تخصيص ما هو كوني ، وكونية ما هو خاص . وقد أصبح تخصيص ما هو كوني (والذى يُعرف بوصفه تخويل مشكلة الكونية إلى شكل مادي عالمي) ، فرصة للبحث عن أسس عالمية . وبعبارة أخرى ، تيسر المرحلة السائدة للعولة المتسارعة ، من ظهور حركات تنشغل بالمعنى «الحقيقي» للعالم ، وهى حركات (وأفراد) تبحث عن معنى العالم ككل . أما كونية ما هو خاص ، فتشير إلى الكونية العالمية للبحث عما هو خاص ، وعن الأنماط المتجذرة لتجسيد الهوية (Robertson, 1991) . ويتعبير أوضح إن الأصولية هى نمط من التفكير والممارسة ، أضحي مؤسسياً على مستوى العالم بقدر واسع فيما يتعلق بالقرن العشرين ، فى سياق معايير الإرادة الذاتية القومية التى أعلنها ويدرو ويلسون W. Wilson بعد الحرب العالمية الأولى ، والتى بعثت إلى الحياة بعد الحرب العالمية الثانية فيما يتصل بما أطلق عليه الحرب العالمية الثالثة ، ثم توسعت على نطاق عالمي فيما يخص كل أشكال الكيانات منذ الستينيات وحتى اليوم . ويفشل المحللون فى التعامل مع منظر المشاركة فى العولة ، من حيث إنهم يرومون البحث بالكامل فى إطار استجابة مصاحبة للعولة . ولا يعنى ذلك أنه لا توجد استجابات مصاحبة أو انعزالية أو مضادة للعولة ، وإنما يجب أن نكون حذرين للغاية فى تحديدها ، فهى ليست واضحة من تلقاء ذاتها بأى شكل من الأشكال . وهناك الكثير الذى يمكن الردّ به على الحجة

القائلة بأن ما هو محلى هو الذى يصنع العمل العالمى (Udovich, 1987) ، وكذلك على حجة أن المواطنة العالمية تعتمد على المحلية (Hann erz, 1990) .

ليست هذه بالطبع مشكلة تحليلية فحسب ، وليست فقط مسألة انتزاع معنى من سيادة «البحث عن أسس» ، فهناك تاريخ أو سلسلة من التواريخ وراء ذلك ، وكى نتحدث عن الأصولية فى عصرنا الراهن ، يجب أن نتتبع جذور هذا الموضوع . وفى هذا الاطار ، علينا أن نأخذ فى الاعتبار بالعلاقة بين رصد مسألة الجماعة وقيمها ومعتقداتها وما إليها ، وبين الحنين . ولايعنى ذلك أيضا أن كل هذا الرصد يقوده إحساس بالفقد وبالتشرد (أو الشوق إلى الوطن) ، وإنما يعنى أن الأسلوب المعاصر فى إجراء البحث عن أسس ، يتأطر عادة أو يتم تحليله فى سياق حنينى ضمنى . وتتحول فكرة العودة إلى أسس «حقيقية» بأكملها ، إلى فكرة إشكالية ، كلما أصبحت فكرة البحث عن أسس منظمة انعكاسياً على أرضية محلية طبيعية أو ثقافية مدروسة . وهناك ، كما ألمحت فيما سبق ، أسئلة مثيرة للاهتمام ، يمكن طرحها فيما يتعلق بتزا صفة البلورة الأخيرة للنظريات ما بعد الحداثية ونظريات الاختيار العقلانى وتميز ما بعد الحداثة عالماً من «الحكايات الصغرى» ، بينما تشجع نظرية الاختيار العقلانى ، وتحديدأ فى توجهها السوسولوجى الدينى (Stark and Bainbridge, 1985) ، فكرة الانتقاء العقلانى للمعتقدات والقيم المثلى . وفيما تعتبر الدعوتان إشكاليتين ظاهرياً ، فإن الملاحظة الأكثر إثارة للاهتمام فى السياق الحالى ، هى أن هاتين النقطتين الارتكازيتين ، المتعاكستين ظاهرياً ، تكونان بالفعل وجهى عملة واحدة . وبينما يقترح المنظور ما بعد الحداثى مجالاً طبعاً وعالمياً بشكل غير منظم لأشكال الحياة ولتجسيد الهوية والاستهلاكية (Featherstone, 1991) ، يشير برنامج الاختيار العقلانى إلى أساليب موحدة تمارس فيها الأفضليات وجودها فى مواقف للاختيار مطردة التعقيد . وعلى حين يستعرض المنظور الأول قضايا التعددية والتنوع ، تقع جذور البرنامج الثانى فى افتراضات حول الهيمنة العالمية

وتطابق الجنس البشرى . وفى المجلد ، يشجع المنظور الأول فكرة الخصوصية ، على حين يشجع الثانى الكونية ، إلا أن تزامنيتهما مثيرة للاهتمام بما يقتضى التأويل .

لقد انتبهت فى طرحى للعولة بشكل خاص ، إلى ما أسميته فترة انطلاق العولة الحديثة ، الممتدة من حوالى عام ١٨٧٠ وحتى منتصف العشرينيات ، وصدمت من الدرجة التى أثارت بها القضية العامة للتوافق بين ما هو خاص وما هو كوني ، الانتباه العملى والسياسى الواسع النطاق أثناء تلك الفترة . وكان هناك إلحاح كبير وقتذاك على الحاجة إلى استلهام التراث والهوية القومية (Hobsbawn and Ranger, 1983. Kem, 1983. Robertson, 1990) داخل سياق عالم مطرد الضغط والعولة . وطبيعى أن تتبع غالبية الرغبة فى استلهام التراث والهوية من مستجدات الضغط العالمى وانتشاره الملازم للتوقعات حوله . وأثناء الفترة الممتدة بين عامى ١٨٧٠ - ١٩٢٥ ، ثم التوصل رسمياً إلى مستجدات بشرية جغرافية ، فى إطار ضبط النطاق الزمنى للعالم مثلاً وإنشاء خط للمواعيد الدولية ، والتبنى العالمى القريب للتقويم الجريجورى وللأسبوع القابل للتوفيق ، وتأسيس سفارات تلغرافية وإشارية دولية . فى الوقت نفسه ، ظهرت حركات انشغلت بشكل محدد بالعلاقة بين ما هو محلى وما هو محلى طبيعى ، من أهمها الحركة المسيحية الوحدية التى سعت إلى تجميع التراث الدينى للعالم ، فى خطاب توافقى ثقافى مدروس . وعلى الجبهة العلمانية ، كان للحركة الاشتراكية الدولية أهداف مثيلة ، لكنها كانت أكثر طموحاً ، من حيث إنها سعت للتغلب على الخصوصية المركزة باسم الدولية . ويشكل ظهور حركة بيوت الشباب الدولية نهايات القرن التاسع عشر ، حالة أكثر تميزاً فى هذه الحركة ، حين حاولت القيام بمغامرات للعودة إلى الطبيعة بشكل دولى توافقى خصوصى . وتتضمن التطورات الأخرى التى تجمع بين الخصوصية والكونية فى عصرنا الراهن ،

الألعاب الأولمبية الحديثة وجوائز نوبل . وقد تأسس الاستخدام المعاصر لمفاهيم من مثل «الأسس» و «الأصولية» في نفس الفترة المذكورة تقريباً ، في الولايات المتحدة الأمريكية بشكل رئيسي .

ومما هو دال على نحو خاص فيما يتعلق بهذه الفترة ، أن الظرف المادي للعالم (بوصفه كرة أرضية متمركزة حول الشمس) كان يتم التعامل معه في علاقته سريعة الانتشار بالوعي بالكونية ، والذي يسرته بشدة مجموعة الوسائل المتطورة حديثاً في السفر والاتصال ، مثل الطائرات واللاسلكي . ومن المظاهر الحاسمة لهذه التيارات ، اعتبار الأحداث والظروف التي كانت منفصلة قبلاً بفعل الزمان والمكان ، متزامنة في إطار تصنيفات ، خاصة عالمياً وعالمية خصوصياً . وقد تحولت تصنيفات المكانية والزمنية والقياسات ، إلى تصنيفات مؤسسية عالمياً ، مما نتج عنه زيادة حدة الوعي بالاختلاف ، وكونته الاختلاف أيضاً .

ولا حاجة بنا للقول إن مثل هذه التطورات لم تبرز على أنها جديدة في الفترة المذكورة . ففي خلفية التيارات السريعة لفترة الانطلاق الحاسم للعولمة الحديثة ، كان يقبع ذلك النمو المنتظم لصناعة الخرائط وعولمتها ، وتنافذ أنماط قصص المسافرين ، ونمو الخدمات البريدية ، واتساع نطاق السفر ، والظهور المبكر للسياحة ، وتطورات أخرى كثيرة . ومن التطورات المهمة بخاصة ، والتي تنتمي إلى نوع مختلف تقريباً ، ما أطلق عليه «تسييس علم الآثار» في منتصف القرن التاسع عشر (Silberman, 1989) . وكما رأينا من قبل ، فقد أصبحت الآثار الخاصة بالحضارتين الفرعونية والقبطية في مصر ، تلك الفترة ، ولدى اليونان ومناطق أخرى من الشرق الأوسط والأدنى ، من دوائر البحث القومي داخل سياق المجتمع الدولي والصناعي المتزايد (Silberman, 1989 : 3 - 7) . ونتيجة لذلك أصبحت هذه الآثار أساساً للرموز القومية الرسمية لشعوب الشرق الأوسط وشعوب البحر الأبيض المتوسط الشرقية . وراهننا ، يقوم علماء الآثار المحليون وغير المحليين في هذه المناطق ، بتشكيل ماض جديد لشعوب تلك

المنطقة (Silberman, 1989 : 248) . وقد بدأ ذلك كله ، كما ينبغي أن نتذكر مستقبلا ، في فترة إنشغال إمبريالي كبير غالباً بتوحيد الجنس البشرى .

وفي المجمل ، أود التذكير بأن البحث عن أسس ، من حيث وجوده في أى نطاق دال ، يعتبر إلى درجة ملحوظة ، ملمحا متصلا بالعمولة ، وأيضا مظهراً للثقافة الكونية . وبمعنى ما ، فإن الأصولية في حدود معينة ، تسهم في إنجاح العمولة . ومع ذلك ، فأنتى لا ألح على أنه ينبغي النظر إلى كافة جوانب البحث عن أسس ، أو تحليلها ، في هذا الإطار . لكننا نحتاج ، مثلا ، إلى التمييز بين الأصولية داخل العمولة ، والأصولية ضد العمولة ، وبين الكونية المؤيدة للأصولية والمعارضة لها ، بما يشى أن هدفى الرئيس يكمن فى أن الانشغال بالأسس يمتلك فى حد ذاته أرضية على نحو متسع .

وفيما يتعلق بالممارسة العامة للعلوم الاجتماعية ، والدراسات الثقافية ، يحسن أن نكثر بالتحول الأخير لجيرتز . فبعد أن كان صاحب تأثير كبير بالنسبة للدراسة المعمقة لما هو محلى ، يبدو جيرتز الآن بوصفه مؤيدا لممارسة أكثر ذكاء وتطلبا . إنه يتحدث عن ضرورة توسيع إمكانية الخطاب ذهنى بين الأفراد المختلفين ، كل عن الآخر ، فى الاهتمام والرؤية والثروة والسلطة ، والذين يحتويهم فى نفس الوقت عالم (ساقط مثلهم فى اتصال لانهاى) ينبغي فيه ألا يعترض أحد طريق الآخر (Geertz, 1988 : 147) . إننا نحيا الآن ، على ما يورد جيرتز (1988 : 148) ، فى عالم ذى أطراف متدرجة من الاختلافات الممتزجة . إنه العالم الذى يتعين فيه الآن على أى مؤسس لخطاب قادم ، ولمدة طويلة قادمة ، أن يمارس فعاليته ، حيث تغيرت مرة أخرى طبيعة الهنا والهنالك فأصبحت أقل عزلا لهذا عن ذاك ، وأقل دقة فى التعريف ، وأقل تباينا على نحو ظاهر . ويمضى جيرتز فى القول بأن «شيئا» جديدا قد بزغ فى «الواقع» وفى التخصص الأكاديمى ، ومن ثم فشئ جديد ينبغي أن يظهر على الورق . وهنا يدخل موضوع «البحث عن أسس» فى قلب النظرية الثقافية والاجتماعية الحساس امبيريقيا لنهاية القرن ، طالما يجمع بين المناداة المتزامنة بالشمولية وضدها ، بطرق إشكالية لكنها قابلة للاستيعاب .

المراجع

(١) استوحيت هذا الفصل من بحثين قدمتهما في مؤتمرين نظمتهما اللجنة الهولندية في الأمم المتحدة . وعبارة «أناس يبحثون عن أسس» هي من تعبير اليونسكو ، أي أنها عبارة مشتقة من برنامج اليونسكو تحديداً . وقد ذكر توملينسون أشياء مثيرة للاهتمام حول «خطاب اليونسكو» ، حين أورد أن : «بلاغة الإنسانية الكونية تقلل من شأن التزام اليونسكو بالدفاع عن الاختلاف الثقافي .. فالتعددية قسمة ضرورية لوجود اليونسكو كمؤسسة لقيادة الحوار العالمي ، لذلك فلا يمكن الاعتراض على التعددية داخل بلاغتها» (Tomlinson, 1991 : 71) . وبما أن اليونسكو قد تأسس إبان مرحلة مهمة من العولة الأخيرة نسبياً ، فإن نقاشي يتوجه في الحقيقة نحو الحقائق الكونية التي تأقلم معها اليونسكو نفسه وعضدها . وفي الوقت نفسه ، يمكن قراءة هذا الفصل على أنه محاولة لجذب انتباه اليونسكو إلى واقع جديد .

(٢) انظر ، كمثال ، القضية المزدوجة لبرنامج (موزايك) Mosaic عام ١٩٨٨ ، المنشور بالهيئة الأمريكية القومية للعلوم ، والمكرس للتغير الكوني داخل سياق البرنامج الجغرافي البيولوجي الدولي ، والذي تأسس عام ١٩٨٦ بواسطة الجمعية العامة للهيئة الدولية العلمية للاتحاد .

(٣) يدخل مفهومى الدراسات الثقافية في إطار البرامج الفكرية السياسية المضادة للتأسيسية ، والتي أيدها أصحاب نظرية ما بعد الحداثة ومناصروها .

(٤) رغم ذكرى لأوجست كونت مرتين ، فأنتنى لا أعتبر أن منظور الدراسات الثقافية هو منظور كونتى عضوياً . ويمكن الرجوع إلى رؤية كونت للنساء (p.106) .

(٥) بهدف الرجوع إلى إسهام مثير للاهتمام حول هذا الموضوع ، يراجع فريدمان (Friedman, 1990) .

الفصل الثاني عشر

تأملات ختامية

تأملات ختامية

على طول أغلب ماورد في هذا الكتاب ، ألححت على أن العولة ، بما فيها تعريفها ذاته ، عملية يتم التشكيك فيها بالأساس . ومن ناحية أخرى ، زعمت بأن الشكل الذى جرت به فى الأوقات الأخيرة نسبيًا ، كان مؤسسًا على أرضية قوية ، وأنه قابل للتعرف عليه فى إطار العلاقة بين مكونات خريطة ذات الأربعة عناصر ، وهى : المجتمعات القومية ، والنزوات الفردية ، والنظام الدولى للمجتمعات ، والجنس البشرى بالمعنى النوعى . كما جادلت من حين لآخر بأن نموذجى هو نموذج دينامى وتسلسلى فى جوهره . وفيما أكرر رأى الذى يذهب إلى أن ما تم تحقيقه باسم تحليل نظم العالم ومدارس البحث المتعلقة به هو انجاز ملحوظ ، أريد أن ألع مرة أخرى على الاستقلالية النسبية لنمو هذا القالب الموسع للعولة (مع تأييدى فى الوقت نفسه على أن لاشئ بدوم إلى الأبد فى هذا الخصوص) . وبوصفه شكل له آلياته الخاصة ، بدأ هذا القالب يتشكل أثناء فترة انهيار الاقطاع فى أوروبا . فخلال تلك الفترة ، كان هناك اطراد فى التشكل المبكر للمجتمع المنظم قوميا ، وتحويل ما هو فردى (وذكورى بالأساس) إلى موضوع ، وتفاقم علاقات نظام ما بين الدول ، وبدايات الأفكار الحديثة حول الإنسانية ، وتحديدًا فى الفلسفة والقانون الدولى المبكر (Lechner, 1991) . بل إن القانون الدولى نفسه : قد نما بشكل واسع فى إطار المكونات الأربعة التى قمت باستخدامها .

وقد أيدت وجوب عدم السماح لاعترافنا بالتواصل العالمى المنتشر منذ بضعة قرون مضت ، بأن يحجب عنا الواقع الخاص بالقرون الأخيرة نسبيًا ، حيث يجب

علينا أن نحترس من تدبيج الحجج على أساس مجرد توسعات الفضاء الذى تحتله سلاسل التواصل التجارى فى الماضى البعيد نسبيا ، كما ذكرت جانبى أبو لغد (J. Abu- Lughod , 1989) ، وهى السلاسل التى تظهر كيف أن العالم ، بطرق ما ، كان متعولاً منذ زمن طويل ، بالمعنى الضيق لهذه الكلمة . وعلينا أن نكون على وعى بتعظيم الحجج ببساطة امتياحا من هذه القاعدة . إننا فى فترة زمنية ، أصبحت فيها الشهية للامتداد التاريخى والعمق ، شكلا رئيسيا لتشريع تنويع كبيرة من المنظورات (وكذلك الأيديولوجيات) . وكما ذكرت فى الفصل العاشر ، فإنه يمكن النظر إلى ذلك فى حد ذاته ، ومن تلقاء ذاته ، إلى درجة معينة ، بوصفه مظهرا أو تجليلا للمرحلة المعاصرة من العولة المكثفة . وفيما تعد الاستدلالات الخاصة بالسلاسل الواسعة للتواصل ، ذات أهمية كبرى ، فإنه يجدر بنا أن نتفهم الأرضية التى تم الاضطلاع من خلالها بهذه الممارسات . وبمعنى ما ، يميل مثل هذا الرصد إلى تأكيد الاقتراح بأن العولة تتعلق بتنظيم العالم ككل ، بكافة أبعاده الأربعة . وبعبارة أخرى ، كان هناك عالم قادم بالفعل ، بالمعنى الذى قصده زيمل ، وهو عالم سابق على التأسيس الفعلى لشكل العولة . ومع ذلك ، فالشهوة للأنثروبولوجيا التاريخية والتاريخ يمكنها أن تجعلنا ننحرف عن هدف مهم . وحتى أزيل أى سوء فهم ممكن ، أود أن أعلن أننى أعتبر أن الرصد التاريخى للعوالم القديمة أو حتى العتيقة ، بل والبدائية ، له أهمية كبرى ، طالما لا يتضمن محاولة اظهار أن التحركات الأخيرة نسبيا نحو عالم واحد ، ماهى الا امتدادات ، متقطعة أو شبه متقطعة ، لأنساق مؤسسة منذ زمن طويل لتشكيل نظام العالم أو لتشويهه .

ويعتبر نطاق الوعي بالعالم كمكان واحد ، وعمق هذا الوعي ، متغيرا حاسما فى مثل هذه المقتضيات . وعندما نتحدث عن العولة المعاصرة ، فإننا ننشغل كثيرا بأمور الوعي ، لأن مفهوم العولة يحمل مدلولات انعكاسية ، كسبب جزئى . ولاتشير العولة فحسب إلى موضوعية تزايد التواصل ، بل تشير كذلك إلى أمور ثقافية وذاتية . ويتعبير غاية فى البساطة ، نتحدث هكذا عن قضايا تحيط بفكرة العالم لذاته ، إلا أن العالم ليس لذاته حرفيا ، لكن مشكلة كونه لذاته قد أضحت

دالة بشكل مطرد ، وتحديدًا بسبب تحول الجنس البشرى إلى موضوع من عدة زوايا . وفى هذا الخصوص ، يتعلق الوعى الكونى جزئيا بالعالم بوصفة « جماعة متخيلة » . (B. Anderson, 1983) .

إن هذا يقودنى إلى نقاط معينة ، تتعلق بنموذجى للمرحلة التسلسلية ، حيث تذهب الفكرة الأساسية إلى أن تغيرات ما تحدث ، فيما يتعلق بكل مكون على مدار كل مرحلة . بل يصبح كل مكون ، ويشكل أساس ، مظهرًا أكثر تحديدًا للحقل الكونى أثناء كل مرحلة ، برغم أن تلك العملية لا تحدث بشكل متساو مع كافة المكونات . وعلى سبيل المثال ، فإنه من المؤكد تقريبًا أن مكون الجنس البشرى قد مال للتخلف عن المكونات الثلاثة الأخرى ، بوصفه عنصرا مقيدا حتى فترة الانطلاق المبكر على الأقل منذ مائة عام تقريبًا (Simpson, 1991) . بعدها أصبح مكون الجنس البشرى أثناء هذه المرحلة ، وفى الحقيقة أثناء الفترة التى كان فيها معيار الحضارة فى أوجه ، أكثر دلالة بشكل متسارع ، كما تعبر عنه مواضع قيادة الحرب وتأسيس محكمة العدل الدولية (Gong, 1984) . أما حقيقة منح كل من المكونات الأربعة تأكيدًا متناظرًا أثناء فترة الانطلاق ، فهو بالضبط السبب الذى جعلنى أمنح لهذه المرحلة هذا الاسم . وقد تم التوصل إلى اتفاق آخر مهم ، أثناء ما أطلقت عليه اسم مرحلة الصراع من أجل الهيمنة ، وهو تأسيس الأمم المتحدة . وقد تضمن ذلك اعترافًا أكثر إفصاحًا بتصنيفات المجتمعات السيادية والأفراد والنظام ما بين الدول والجنس البشرى . ومنذ ذلك الحين ، وخلال مرحلة عدم الثقة السائدة تحديدًا ، بدت هناك نقلات دالة فى كل بعد . وفيما يختص بمقولة المجتمع القومى ، كانت هناك تغيرات تضمنت مسالة مسألة الهيمنة . وبعبارة أخرى ، تقدم موضوعا التعددية الثقافية والطائفية إلى المقدمة بقوة . وفى الوقت نفسه ، ظهر موضوع الأمم الكبرى ، وبالتحديد العلاقات بين الأمم والأمم الأكبر والوحدات ما بعد الأممية . على أية حال ، فإنه لا ضرر من الاقتراح حتى الآن بأن المجتمع المنظم قوميا ، ويشكل أكثر تحديدًا الدولة ، على وشك أن يذبل . وفيما يتعلق بمكون الأفراد ، رأينا أنه قد حدثت خطوة جادة ، سيما فى الماضى القريب ، بعيدا عن القطبية الثنائية ، ونحو

الانتماء إلى ظرف دولى متعدد الأقطاب . وسوف أهتم بإيجاز ، بمظهر مهم بشكل خاص لهذا الظرف الأخير ، عندما أنتقل إلى مايسميه بعض علماء الاقتصاد الامبريقيين بالقسمة الثالوثية للعالم المعاصر (شرق متمركز حول اليابان ، وأوروبا متمركزة حول ألمانيا ، ونصف كرة أرضية غربية متمركز حول الولايات المتحدة الأمريكية) . وفى هذه النقطة ، من الضرورى أن أُلح على الدلالة المتزايدة للأمم المتحدة ، والمشكلات التى تواجهها فيما يتعلق بالانتشار النووى ، ولجلس الأمن بالنسبة لأعضائه الدائمين ، بما فى ذلك القضية الخاصة بعضوية ألمانيا واليابان . وفى النهاية ، أصبح مكون الجنس البشرى فى السنوات الأخيرة موضوعا مفصحا عنه بطرق عدة . وبرغم تطبيق مبدأ حقوق الانسان بمعنى واحد على الأفراد ، الا أن دلالاته تتعلق بتفعيل مفهوم الإنسانية . وفى السنوات الأخيرة ، ثم تحويل قضية مستقبل الأجناس البشرية إلى موضوع ، من خلال الخلافات فى الرأى حول العلاقة بين هذه الأجناس وبيئتها ونوعية حياة الجنس البشرى فى مجملته . وأصبحت هذه النوعية من القضايا . متعلقة على نحو متزايد بحياة الأفراد وشئون المجتمعات والعلاقات بينها .

لقد قادت تطورات وظواهر كثيرة إلى المعنى الراهن للعالم كمكان واحد ، ولحاجة القول بأن هناك ملايين من البشر مازالوا غير متأثرين بهذا الظرف ، رغم كونهم متصلين دون شك باقتصاد العالم . ومع ذلك ، فقد جعل توسع الإعلام الاتصال ، ومن أهم عناصره تنامى الانترنت والتكنولوجيات الجديدة الأخرى للاتصال السريع والسفر ، من الناس على مدار العالم كله ، أكثر وعيا بالأمكان الأخرى وبالعالم ككل . وبدون التقليل من شأن التحكم التجارى والسياسى فى الاهتمامات البيئية ، إلا أن هذه الأخيرة قدزادت من معنى المصير الواحد . ومن زاوية مختلفة ، يمكننا الإشارة إلى الطرق التى رفعت بها الحرب الباردة ، بظلمها المتصل بالكارثة النووية ، من هذا المعنى للعالم باعتباره واحدا . وليس يقلل من دلالة هذه النقاط الأساسية ، كون مناطق واسعة من العالم ماتزال على غير معرفة بالعالم بأكمله ، أو تنقصها المعرفة الملائمة والدقيقة عنه ، وعن المجتمعات الأخرى (بل وعن مجتمعاتها نفسها) .

وطبيعى ألا تستنفد قضية العولة فى حد ذاتها ، ومن ذاتها ، قائمة الأسئلة المهمة التى ينبغى طرحها حول العالم المعاصر ، إلا أن التركيز على بؤرة العولة يعد سبيلا ملحوظا لدراسة هذه الأسئلة . وتظهر إحدى هذه الأسئلة فى علاقتها بالميول نحو عالم ثالوثى ، يتعرفه بعض مراقبى الاقتصاد العالمى فى الثمانينات . ووفقا للسيناريو الثالوثى ، يتم تقسيم العالم اقتصاديا وسياسيا إلى ثلاث مناطق مسيطرة اقتصاديا ، ومعروفة سلفا ، وهى : اليابان وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية . وقد تم تقديم هذه الفكرة الأساسية لهذه القسمة الثالوثية معنى كبيرا ، فيما يكون الانهيار الظاهرى للإمبراطورية السوقية تعقيدا لهذا السيناريو وليس حلاله . وقد مالت المحاور الرئيسية للمشاعر الدفاعية فى مطلع التسعينيات إلى تأكيد هذا السيناريو . ومع ذلك ، فإن هذا السيناريو الثالوثى يعانى نقصا حادا من وجهة نظر سوسيولوجية ، طالما أنه يركز بسذاجة على تيارات فى الاقتصاد العالمى ، ويهمل دلالة القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية . من هنا يشكل الإسلام ، وليس أشكاله الأصولية فحسب ، حضوراً طاغيا فى العالم المعاصر : لكنه لـون شكل حضور غير مهيمن . ومن المفهوم الثالوثى ، تعد البلدان الاسلامية ، وكذلك قدر كبير مما يطلق عليه حتى الآن «العالم الثالث» ، ثانوية تماما فيما يتعلق بالقوى الاقتصادية الكبرى ، لكنه حتى داخل مناطق الثالوث نفسه ، يمكننا أن نتحدث عن التيارات التى تنظر إلى مناطق واسعة وقد أضحت على ما يسميها بالليبار ، بالإشارة إلى أوروبا بالمعنى الأشمل ، مساحات عالمية » (Balibar, 1991) . ويشير هذا المفهوم إلى ظاهرة تحول قارة بأكملها ، أو شبه قارة ، إلى التعددية والتعقد فى السياق الطائفى والإثنى ، حيث يتبدى هذا الظرف على نطاق واسع بسبب الهجرة ذات الدافع الاقتصادى ، والبحث عن القوى العاملة الرخيصة ، وما إلى ذلك .

ووفقا لـبالليبار ، تحتوى أوروبا نفسها التى تمت فى بعد جغرافى واحد من دبلن إلى بغداد ، على ثلاثة تكوينات طائفية ثقافية كبرى ، هى : التكوين الأوروبى الأمريكى ، والأوروبى السلافى ، والأوروبى الإسلامى . ويعتبر إدخال العالم فى مناطق معينة ، وفى مجتمعات خاصة بمناطق ، أمرا أدعى إلى مزيد

من التوضيح ، وإلى الإشارة بأن مفهوم الثالث على الأقل ، ومع الحالة الحيوية لأفريقيا (وأمريكا اللاتينية فيما يتعلق بارتباطها الاقتصادي ، إما بالولايات المتحدة الأمريكية أو بأوروبا) ، يحتاج إلى تعميقه سوسيولوجيا . وثم تعقيدات ، سيما التي تظهر في الصين وروسيا ، وفي التردد البريطاني المتعلق بالوحدة الأوروبية سياسيا . أما في الرئيس هنا ، فهو الإلحاح على حقيقة تشابك العوامل الاقتصادية وماوراء الاقتصادية في شمال أمريكا وأوروبا ، وفي آسيا بدرجة أقل وضوحا ، مع الميل إلى التعددية الثقافية والطائفية داخل الأمم والأمم الكبرى . وبشكل أكثر تحديدا ، تخضع عدة مجتمعات ومناطق ، إن لم تكن كلها ، إلى الاختراق ، وإلى المحاور المتناقضة غالبا للطائفية والإثنية، تلك المحاور التي تعرف مدى ونطاق مساحات العالم التي تتحول إليها المجتمعات والمناطق بتزايد مستمر . ويعضد الميل الرأسمالي العالمي من هذه العملية الشاملة في مناطق كثيرة من العالم ، في سياق ثقافة استهلاكية ممتدة (Featherstone, 1991. Sklair, 1991) ، لا تستخدم ما يطلق عليه تسويق مصغر ، أو متعدد ثقافيا ، أو كوني محلي .

ينبغي أن نضيف أن الوعي الذاتي السوسيولوجي المتنامي حول التعددية الثقافية وما إليها ، يضع المشكلة السوسيولوجية القديمة التي اختلفت حولها الآراء ، في ضوء جديد . ولم يعد السؤال المطروح يتركز حول ما إذا كانت المجتمعات تعاني مشكلات داخل الإطار الذي حدده بارسونز في بنية الفعل الاجتماعي (Parsons, 1937) ، فقد تحولت مشكلة بارسونز إلى موضوع سياسي ، وبالتالي إلى مسألة قابلة للاعتراض الفكري . وقد قدم آلان تورين إسهامات مهمة في هذا الموضوع (A. Touraine, 1981) . حين ذكر أنه ينبغي علينا أن ننطلق لاكتشاف العوامل والممارسات الجديدة للمجتمع الذي يتشكل أمام أعيننا (2 : 1981) ، ثم يسترسل في القول بأنه الآن فقط بدأ بالفعل التاريخ الاجتماعي للمجتمع ، ذلك التاريخ الذي لا يتعدى كونه التراكم الكامل لعلاقات وصراعات ، تتضمن التحكم الاجتماعي في ثقافة جديدة ما ، وفي قدرة المجتمع على التصرف من تلقاء نفسه . وتعتبر هذه حجة مقنعة ، من حيث إنها تجذب الانتباه بعيدا عن موقعي الحداثيين وما بعد الحداثيين ، مشيرة بدل ذلك

إلى الاعتراضات على مسارات التغير . وفيما لا أتراد مع أغلب النقاط التفصيلية لموقف تورين السوسيولوجي العام ، أعتقد أنه يشير إلى بعض التيارات الحاسمة في العالم المعاصر . ويلح تورين على أننا : « ندخل مجتمعا لا يشمل قوانين أو مؤسسات ، وليس إلا علاقات اجتماعية وأفعال مركبة . (2 : 1981) . ومن بين أنوار عالم الاجتماع ، على ما يرى تورين ، الإشارة إلى « ماهو في خطر ، من خلال تجاوز الوعي بالأزمة والشك ومقاومة التغير أو رفضه . فزمن المدينة الفاضلة يقترب من نهايته » . وتشير المدينة الفاضلة * هنا إلى الميل القوي في أغلب التاريخ الغربي (بما فيه التيار مابعد الماركسي في نظرية مابعد الحداثة) للعمل في إطار مشروع غربي بالأساس . وينادي تورين بتحليل الكفاح من أجل « التحكم في ثقافة جديدة » . وبينما أؤمن أنه يغالي من غياب القيود ، فإنه يجذب الانتباه بالفعل إلى الموضوع المهم لتنافس المفاهيم الخاصة بالنظام ، وإلى مركزية الثقافة في هذا الصدد . لقد انتقلنا إلى موقف أصبحت فيه مفاهيم النظام المجتمعية الداخلية والعالمية متشابكة ومسيسة على نطاق واسع ، وفي

* ابتكر اليونانيون القدامى فكرة المدينة الفاضلة أو اليونوبيا Utopia ، وأن صاغ الكلمة الفيلسوف الانجليزي سير توماس مور Sir Th. More وعنون بها كتابه المشهور عام ١٥١٦ ، ويستند هذا العنوان إلى ثورية : فالكلمة مشتقة من ايتوبيا Eutopia اليونانية بمعنى الموضع الفاضل ، ومن كلمة يونانية أخرى هي أوتوبيا Iutopia بمعنى اللامكان ، أو طلب المفقود من المكان . وكانت معظم المدن اليونانية الفاضلة ، مثل جمهورية أفلاطون ، محافظة ، وإن طرح ايامبولوس Iambulos في عمله (جزيرة الشمس) فكرة أضحت بعد ذلك ملمحا أساسيا من الحلم الاشتراكي ، وفحواها أن من شأن الوفرة أن تقضي على الطغيان وتخلق انسانية جديدة . وفي الفكر الإسلامي ، تبنت محاولات حول هذه المدينة ، من أشهرها (رسالة حي بن يقظان) لابن طفيل ، و (رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابي ، وفي أوروبا ، عاد الحلم بظهورها مع بدايات اضمحلال الاقطاع وظهور الرأسمالية ، فتخيلها الراهب الايطالي كاسبانيلا في مؤلفه (مدينة الشمس) مملكة كونية يسوسها علماء علي رأسهم ميتافيزيقي جليل ، ورأها توماس مور مؤثلا للحرية والتسامح الديني ، حددها فرنسيس بيكون في (أطلانتس الجديدة) كجزيرة للحكمة يشجب فيها القانون ويعاقب كل من يخفي الحقيقة العالمية . وليس مصادفة أن تتفق جل الأعمال اليوتوبية على شكل الجزيرة للمدينة الفاضلة ، منذ جمهورية أفلاطون حتى جزيرة ايكاريا لاتين كاييه E. Cabet عام ١٨٤٨

الوقت الحالى ، هناك مقاربات متنافسة للنظام ، على الجبهتين المتشابكتين ، وتدور المناظرة حول التعددية الثقافية المجتمعية والإقليمية ، بالرجوع إلى موضوعات شائعة كالثقافات والهويات ، بينما يعكس موضوع النظام العالمى الجو السياسى ، ومن المحتمل أن تدور حولها الاعتراضات فى العقود المقبلة .

لقد سنحت لى الفرصة فى الفصول السابقة أن أذكر موضوع « التعليم الدولى » المسمى أحيانا « التعليم العلمى » ، حيث يواجه محللو العولة ومؤلوها هذفا مبهما فى هذا الصدد . فعلى ناحية ، يجب أن يتم الترحيب بجفاوة بالانشغال المتزايد بالثقافات الأخرى وبالتيارات العالمية ، على اعتبار أن تدويل السيرة يبدو فى ظاهره خطوة قوية نحو الانشغال بالظرف العالمى . وعلى ناحية أخرى ، علينا أن ندرك أن هذه الخطوة قد تم التمهيد لها من خلال الاقتراح بأن البلدان التى تشجع التعليم الدولى . سوف تعاني بالمعنيين الاقتصادى والسياسى فى عالم الاعتماد المتبادل المتزايد . وبعبارة أخرى ، يتأسس أغلب التوجه نحو تدويل سيرة العالم ، على المصلحة الذاتية القومية أو السياسية الاقتصادية الإقليمية ، فى الإطار المشرع على الأقل . (تصل قوة الكون المحلى إلى درجة أن الحكومات المحلية فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى بلدان أخرى ، تتنافس كل مع الأخرى من أجل الاستثمار الدولى ، مما يعد مثالا رئيسيا لعولة المحلية) . وبدون نقد هذه الدافعية بالضرورة ، وهذا الشكل من التشريع ، ما يؤدى عادة إلى إهمال الدراسة المنهجية للعالم ككل ، لأنه يتم الربط ، على نحو مسئ ، بينه وبين الدفعة الماركسية بالأساس لنظرية الأنظمة العالمية التى قدمها فالرشتاين . بل إنه من المثير للاهتمام ، ملاحظة أن سيرة العالم المصممة تحت خانة الدراسات الدولية أو العالمية ، نادرا ما تتضمن علم الاجتماع ، أوحى الدراسات الثقافية ، بل إنها تجد حضورها بدل ذلك فى العلوم الاقتصادية والسياسية ، والعلاقات الدولية ، لأن هذين العلمين يرتبطان بوضوح شديد بالواقع الصعب للعالم المعاصر . وتلقى هذه السيرة بعض الانتباه فى الأنثروبولوجيا والاتصال عبر الثقافى ، لأنه يبدو أنهما يتعاملان مع مشكلة الثقافات الأخرى ، بينما تتم مناقشة القضايا البيئية بكثرة لأسباب واضحة . ويتم إهمال علم الاجتماع كثيرا

إذ إنه يبدو على صلة ضئيلة بالقضايا الدولية الملحة . ولا شك أن السخرية الكامنة في هذا كله واضحة ، فعلم الاجتماع برغم ميوله القومية القوية ، هو الذى يلعب دورا رئيسيا ، بل ربما يلعب الدور الرئيس فى التنظير للعولة والكونية على الجبهة الأكاديمية . ويترتب على ذلك أن العديد من البرامج فى التعليم الدولى والدراسات الدولية تفشل فى دراسة الحقل الكونى أو الوضع الإنسانى العالمى .

ومن الواضح أن موجة الشعور الوقائى التى اكتسبت مبادرة دافعة فى مطلع التسعينيات ، سوف تعدل من التوجه الكبير نحو ماأشرت اليه للتو ، بل إن هناك توترات بين التعليم الثقافى التعددى المتوجه للداخل ، والآخر المتوجه للخارج ، رغم أن الاثنى مرتبطان بوضوح من وجهة النظر السوسولوجية . وينبغى الآن أن يتضمن هدف طالب علم الاجتماع الدراس للعولة ، فهم الأسس والدافعيات فى حقل التعليم ، لأن مثل هذه الحركات تعد مواقع مهمة للحركة الاجتماعية فى عالمنا المضغوط باطراد . وتعتبر هذه الحركات ساحات دالة لدراسة ما أشرت إليه سابقا فى هذا الكتاب (بوضعها عمليات تحويل إلى شكل نسبى فى الحقل العالمى ككل .

على أية حال ، فقد أصبحت الجامعات بمثابة لاعبات نوات أهمية فى المشهد العالمى ، وقد أسهمت كثيرا بشكل تقليدى فى الاتصال عبر القوميات من خلال جماعات عبر قومية لعلماء ومتخصصين أكاديميين آخرين ، وإن بدت هذه الجامعات مؤخرا فى التصرف بطريقة أكثر دينامية فيما يتعلق بالحقل العالمى وبالمساحات العالمية داخله .

وأختتم ببعض ملاحظات حول ما أسماه فيرجسون « أسطورتى حول العولة » (Ferguson, 1992) . فمن بين الأساطير التى يزعم فيرجسون أن منظرى العولة ، بمن فيهم مؤلف هذا الكتاب ، يؤيدونها ، أساطير « اختفاء الزمان والمكان » و « الهيمنة الثقافية الكونية » و « الأكبر أفضل » و « النظام العالمى الجديد » و « الحتمية الاقتصادية » و « انقراض الكوكب الأرضى » ، ولابد أن يكون

واضحاً الآن ، أننى لم أطرح أياً من هذه الأفكار كمنظر للعولة . إن فيرجسون يكتب ، كما لو كان التلهف على الحديث عن العولة يعنى أن المرء يعتنقها بحماس ، وينسب لها أيضاً هيمنة عامة وإنقاذاً للعالم . لكننى تحدثت ، من بين ماتحدثت عنه ، عن تحويل الزمان والمكان إلى نمطين ، وعن التعددية العلمية ، والشجار حول النظام العالمى ، والمحددات الكبرى للصيغة الاقتصادية والأصولية ، وبعض المظاهر من حركة إنقاذ كوكب الأرض . وتتضمن العولة المعاصرة تزايداً املحوظاً فى التعقد الكونى ، بما فيه المحلى ، وكثافته ، أما مانصعه من ذلك ، فمتوقف علينا ، برغم أننى ألححت كثيراً على أن الطريقة التى نفكر بها فى العولة هى طريقة حاسمة . ويختار فيرجسون ، مثل كثيرين آخرين ، وبطريقة غير واقعية ، بل أصولية ، أن يدرك العولة من ناحية أحادية . وقد كان الهدف من نقاشى ، بالتباين مع ذلك ، أن أطرح منظوراً طبعاً يتركز حقاً على التنوع العالمى ، الذى يبدو أن فيرجسون نفسه يفضلُه .

المراجع

**ثبت
المصطلحات
الواردة**

Acclimatization	التأقلم
Accomodation	التلازم
Accumulation	التراكم
Acculturation	التثاقف
Adaptation	التكيف
Adjustment	التوافق
Alienation	الاغتراب
Alterity	الآخريّة
Amalgamation	الإدماج
Analysis	التحليل
Anthropology	الأنثروبيولوجيا
Anti-globalism	مناوأة الكونية
Anti-jewish	مناوئ لليهودية
Anti-relativism	مناوأة النسبية
Archeology	علم الآثار
Assimilation	التمثل
Belief	المعتقد
Bias	التحيز
Biology	علم الأحياء
Bureaucracy	البيروقراطية

Capitalism	الرأسمالية
Category	الفئة ، المقولة
Centralization	التمركز
Civility	المدنية
Civilization	الحضارة
Clique	الزمرة
Commensurability	التناسب
Collectivities	التجمعات
Communicative Action	الفعل التواصلى
Classification	التصنيف
Cultural Turn	الاتجاه الثقافى
Cultural Variation	النوع الثقافى
Communism	الشيوعية
Compressed World	العالم المضغوط
Confucianism	الكونفوشية
Consciousness	الوعى
Contra Culture	الثقافة المضادة
Conversion	التحويل
Core Civilization	الحضارة المركزية
Cosmology	علم نشأة الكون
Cosmopolitan	مواطن عالمى
Corporatism	نزعة التنظيم النقابى

Cosmopolitanism	المواطنة العالمية
Crisis	الأزمة
Critical Theory	النظرية النقدية
Cross-national	عبر القومى
Cultural Penetration	التنافذ الثقافى
Cultural Syncretization	التوفيق الثقافى
Culture	الثقافة
Decentralization	اللامركزية
Deconstruction	التفكيكية
Diffusionism	الانتشارية
Definition	التعريف
Deglobalization	نقض العولة
Democracy	الديموقراطية
Determinism	الحتمية
Diachronically	بطريقة تعاقبية
Dialectic	الجدل
Dichotomy	الثنائية
Distinction	التمايز
Economic Symbolism	الرمزية الاقتصادية
Economics	علم الاقتصاد

Elite	الصفوة / النخبة
Empirical Sociology	علم الاجتماع الامبيريقى
Empiricism	الامبريقية
Enlightenment	التنوير
Environment	البيئة
Essential Societality	المجتمعية الأساسية
Ethnic Group	الجماعة الإثنية
Ethnocentrism	التمركز الإثنى
Evolutionism	التطورية
Explanans	الإيضاحات
Expiricism	التجريبية
External And Lnternal	الخارجى والداخلى
Extra-national	ماوراء القومى
Extra-societal	ماوراء المجتمعى
Fascism	الفاشية
Feminism	النسوية
Fetishism	الصنمية
Feudalism	الإقطاع
Freudism	الفرويدية
Functionalism	الوظيفية
Fundamentalism	الأصولية

Gemeinschaft	الجماعة المحلية
Generalizations	التعميمات
Gesellschaft	المجتمع العام
Glasnost	المصارحة
Global Culture	الثقافة الكونية
Global Complexity	التعقد الكونى
Global Ecumene	العلم الكونى
Global-human Field	الظرف الكونى الانسانى
Globe	كوكب الأرض
Globality	الكونية
Globalization	العولمة
Global Unicity	التوحد الكونى
Global Consciousness	الوعى الكونى
Global Wholeness	الكلية الكونية
Global-local Nexus	الرابطه المحلية الكونية
Global Gemeinschaft	الجماعة المحلية الكونية
Global Gesellschaft	المجتمع الكونى
Glocalization	الكونية المحلية
Global Village	القرية الكونية
Genealogy	سلسلة النسب
Gramscianism	الغرامشوية (نسبة إلى جرامش)
Gregorian Calender	التقويم الجريجورى

Habitus	النزوع
Heliocentric Theory	النظرية المركزية
Hedonistic Culture	الثقافة النفعية
Historical Materialism	المادية التاريخية
Historical Sociology	علم الاجتماع التاريخي
Historicism	النزعة التاريخية
Historism	التناول التاريخي
Holism	الاتجاه الكلي
Human Nature	الطبيعة البشرية
Humanities	الإنسانيات
Humanity	الإنسانية
Hypothesis	الفرض العلمي
Idealism	المثالية
Identity	الهوية
Ideology	الأيدولوجيا
Individual	الفرد
Industrial Society	المجتمع الصناعي
Intellectuals	المثقفون
Industrialization	التصنيع
Interdisciplinarity	المؤالفة المعرفية
Indigenization	التوطين

International Stratification	التراتب الدولي
Inheritance Situation	موقف الميراث
Internationalism	النزعة الدولية
Intra-societal	الضمن مجتمعية
International Life	الحياة الدولية
Intercultural Communication	تواصل الثقافات
Inter-state System	النسق الدولي
Intra - National	الضمن قومي
Intra - Mundane	الضمن أرضي
Inter - Ethnic Relations	العلاقات عبر الإثنية
Integration	التكامل
Intelligentsia	جماعة المثقفين
Interactionism	التفاعلية
Internalization	الاستدماج
In - Group	جماعة داخلية
Liberalism	الليبرالية
Linguistics	علم اللغة
Local - Global Nexus	الرابطة الكونية المحلية
Local Truth	الحقيقة المحلية
Lower Class	الطبقة الدنيا

Macro - Sociology	علم اجتماع الوحدات الكبرى
Magic	السحر
Mankind	البشرية
Marginal Man	الإنسان الهامشي
Market System	نظام السوق
Materialist Culture	الثقافة المادية
Marxism	الماركسية
Mass Media	وسائط الاتصال الجماهيري
Meaning Complexes	مركبات المدلول
Mechanism	الآلية
Metaculture	الثقافة الشارحة
Methods	مناهج البحث
Methodology	المنهجية
Micro - Sociology	علم اجتماع الوحدات الصغرى
Miniglobalization	العولة الصغرى
Minority Group	جماعة الأقلية
Miscengenation	تمازج الأجناس البشرية
Modernization	التحديث
Modernity	الحداثة
Modernism	النزعة الحداثية
Monopoly	الاحتكار
Motivation	الدافعية

Nation	الأمة
Nationalism	مذهب القومية
National Sociologies	علوم الاجتماع القومية
Nationalization Of Culture	تأميم الثقافة
Nativistic Movement	الحركة الأهلية
Neo - Kantianism	الكانطية الجديدة
Nostalgia	الحنين
Occupation	المهنة
One - Worldism	أحادية العالم
Operationalism	المذهب الإجرائي
Opposition	التعارض
Organic Corporatism	المادية العضوية
Organizations	التنظيمات
Organized Collectivities	التجمعات المنظمة
Out - Group	الجماعة الخارجة
Overconformity	الامتثال المفرط
Paradigm	النموذج الأساسي
Part And Whole	الجزء والكل
Particularism	الخصوصية
Patriotism	المواطنة

Permissiveness	التسامحية
Perestroika	إعادة البناء
Phenomenology	الظاهراتية
Pluralism	التعددية
Polarization	الاستقطاب
Population	السكان
Polytheism	الشرك
Politics	السياسة
Positivism	الوضعية
Post - Industrial Society	المجتمع ما بعد الصناعي
Post - Modernity	ما بعد الحداثة
Power Knowledge	قوة المعرفة
Pragmatism	البراغماتية
Prediction	التنبؤ
Prejudice	التعصب
Primitive Society	المجتمع البدائي
Protestantism	البروتستانتية
Professionalism	الاحتراف
Public Opinion	الرأي العام
Puritanical Asceticism	النزعة التقشفية التطهيرية
Quality of Life	نوعية الحياة

Racism	العنصرية
Radicalism	الراдикаلية
Rationalism	الاتجاه العقلاني
Realism	الواقعية
Realpolitik	السياسة الواقعية
Regionalism	الإقليمية
Reintegration	إعادة التكامل
Rejection	الاستبعاد
Relativity	النسبة
Religicultures	الثقافات الدينية
Religion Of Humainty	دين البشرية
Reflexive Sociology	علم الاجتماع الانعكاسي
relativism	النزعة النسبية
Religion	الدين
Revitalization	تجديد الحيوية
Religious Symbolism	الرمزية الدينية
Representational Space	الفضاء التمثيلي
Romanticism	الرومانسية
Role	الدور
Rural Community	المجتمع المحلي الريفي
Scientism	النزعة العلمية المفرطة

Secularism	العلمانية
Secular Humanism	النزعة الإنسانية العلمانية
Self-reflexiveness	الانعكاسية الذاتية
Symbolic Interactionism	التفاعلية الرمزية
Species - Community	مجتمع الأنواع
Shinto	ديانة الشنو
Socialization	التنشئة الاجتماعية
Solidarity	التضامن
Status	المكانة
Substitution	الإحلال
Social Act	الفعل الاجتماعي
Socialism	الاشتراكية
Structuralism	البنائية
Sociology of Knowledge	علم اجتماع المعرفة
Sociology of Religion	علم اجتماع الدين
Superstitions	الخرافات .
State	الدولة
Social Relations	العلاقات الاجتماعية
Societality	المجتمعية
Synchronic	المتزامن
Status Groups	جماعات المكانة
Structure Of Disorderliness	بنية الاضطراب

Supramundone	فوق الأرض
Stuuctural Functionaalism	البنوية الوظيفية
Societal Selectivity	الاختيار المجتمعي
Social Darwinism	الداروينية الاجتماعية
Social Interaction	التفاعل الاجتماعي
Sociological Theory	النظرية السوسيولوجية
Social Theory	النظرية الاجتماعية
Technology	التكنولوجيا
Textixm	النصية
Theology of Liberation	لاهوت التحرير
Theory of Communication Action	نظرية الفعل التواصلي
Time And Space	الزمن والمكان
Time - Space Distantiation	التباعد الزمني
Time - Space Realities	واقع الفضاء الزمني
Tolerance	التسامح
Totalistic Analysis	التحليل الإجمالي
Totality	الكلية
Totem	الطوطم
Traditionalism	التقليدية
Transcendance	التجاوز
Transfreence	التحويل

Typology	التصنيف
Understanding	الفهم
Universal Otherhood	الغيرية العالمية
Universalism	النزعة العالمية
Urbanism	الحضارية
Utilitarianism	النفعية
Utopia	المدينة الفاضلة
Values	القيم
Voluntaristic Theory	النظرية الطوعية
Variables	المتغيرات
Verification	التحقق
Welfare State	دولة الرفاهية
Whorf - Sapir Hypothesis	فرضية هورف - سابير
Withdrawal	الانسحاب
World Federalists	الفيدراليات العالمية
World Images	صور العالم
World Spaces	الفضاءات العالمية
World View	رؤية العلم

بييلوجرافيا

- Abazaa, M. and Stauth, G (1990) Occidental reason, orientalism, Islamic fundamentalism: a critique", in M. Albrow and E. King (eds), Globalization, Knowledge and Society. London: Sage.
- Abercrombie. N., Hill, S. and Turner. B.S. (1980) The Dominant Ideology Thesis. London: Allen & Unwin.
- Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S (1990) dominant Ideologies. London: Unwin Hyman.
- Abraham, G.A. (1992) Max Weber and the Jewish Question. Urbana, Il: University of Illinois Press.
- Abu-Lughod, J. (1989) Before European Hegemony : The World System A.D. 1250-1350. New York: Oxford University Press.
- Abu-Lughod. L. (1991) "Writing against culture". in R.G. Fox (ed.). Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, NM: School of America Research Press.
- Albrow. M. (1990) "Globalization, knowledge and society", in M. Albrow and E. King (eds). Globalization, Knowledge and Society. London: Sage.
- Alexander. J.C. (1988) " Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today", in J.C. Alexander (ed), Durkheimian Sociology: cultural Studies. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, J.C. (1990) " Analytical debates: understanding the relative autonomy of culture" in J.C. Alexander and S. Seidman

- (eds), *culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, J.C. (1992) "Some remarks on "agency" in recent sociological theory', *Perspectives (Theory Section of ASA)* 15 (1).
- Alexandrowicz, C.H. (1967) *An Introduction to the History of the Law of Nations in the East Indies*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexandrowicz, C.H. (1973) *The European-African Confrontation*. Leiden: Sijthoff.
- Alger, C. (1988) 'Perceiving, analyzing and coping with the local-global nexus'. *International Social Science Journal*, 117 (August).
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London: Verso.
- Anderson, P. (1976) *Considerations on Western Marxism*. London: NLB.
- Anderson, P. (1984) *In the Tracks of Historical Materialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Appadurai, A. (1990) 'Disjuncture and difference in the global cultural economy', *Public Culture*, 2 (2).
- Archer, M.S. (1982) 'The myth of cultural integration', *British Journal of Sociology*, 36 (3).
- Archer, M.S. (1988) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M.S. (1990) 'Foreword', in M. Albrow and E. King (eds), *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage.
- Ardener, E. (1985) 'Social anthropology and the decline of modernism' in J. Overing (ed), *Reason and Morality*. London: Tavistock.

- Arendt, H. (1957) 'Karl Jaspers: citizen of the world'. in P.A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*. La Salle, IL: Open court.
- Arnason, J.P. (1987a) 'Figurational sociology as a counter-paradigm', *Theory. Culture & Society*, 4 (2-3).
- Arnason, J.P. (1987b) 'The modern constellation and the Japanese enigma: Part I', *Thesis Eleven*, 17.
- Arnason, J.P. (1988a) 'The modern constellation and the Japanese enigma: Part II', *Thesis Eleven*, 18/19.
- Arnason, J.P. (1988b) 'Social theory and the concept of civilization', *Thesis Eleven*, 20.
- Arnason, J.P. (1989a) 'Culture and imaginary significations', *Thesis Eleven*, 22.
- Arnason, J.P. (1989b) 'Civilization, culture and power: reflections on Norbert Elias' genealogy of the West', *Thesis Eleven*, 24.
- Arnason, J.P. (1990) 'Nationalism globalization and modernity', *Theory, Culture & Society* 7 (2-#).
- Aron, R. (1966) *Peace and War: A Theory of International Relations*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Atlas, J. (1989) 'What is Fukuyama saying?', *New York Times Magazine*, 22 October.
- Baker, W. and Rappaport, A. (1989) 'The global teenager', *Whole Earth Review* (Winter).
- Balibar, E. (1991) 'Es gibt keinen Staat in Europa: racism and politics in Europe today', *New Left Review*, 186 (March/April).
- Barber, B.R. (1992) 'Jihad vs. McWorld', *The Atlantic*, 269 (3).
- Baudrillard, J. (1983) *Simulations*. New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1988) *America*. London: Verso.

- Baum, R.C. (1974) 'Beyond convergence: toward theoretical relevance in quantitative modernization research', *Sociological Inquiry*, 44 (4).
- Baum, R.C. (1980) 'Authority and identity: the case for evolutionary invariance', in R. Robertson and B. Holzner (eds), *Identity and Authority: Explorations in the Theory of society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Baykan, A. (1992) 'The Turkish Woman: and adventure in feminist historiography', Paper presented to the Third Biennial Symposium on New feminist Scholarship, State University of New York at Buffalo.
- Beck, U. (1992) 'From industrial society to risk society: Questions of survival, social structure and ecological enlightenment', *Theory, Culture & Society*, 9 (1).
- Bellah, R.N. (1957) *Tokugawa Religion*. New York: Free Press.
- Bellah, R.N. (1964) "Religious evolution", *American Sociological Review*, 29.
- Bellah, R.N. (1965) 'Epilogue', in R.N. Bellah (ed). *Religion and Progress in Modern Asia* New York: Free Press.
- Bellah, R.N. (1974) *The Broken covenant*. New York: Seabury.
- Bellah, R.N. (1985) *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*, 2nd edn. New York: Free Press.
- Bellah, R.N. Madsen, R., Sullivan, W.M. Swidler, A. and Tipton, S.M. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Bentham, J. (1948) *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Lafner.
- Bentham van den Bergh, Godfried van (1983) 'Two scorpions in a

- bottle: the unintended benefits of nuclear weapons', in W. Page (ed.), *The Future of Politics*. London: Frances Pinter.
- Bentham van den Bergh. Godfried van (1990) *The Taming of Great Powers*. Aldershot: Gower.
- Berger, P.L. (1974) *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. New York: Basic Books.
- Berger, P.L. (1986) *The Capitalist Revolution*. New York: Basic Books.
- Berger, P.L. and Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. New York: Basic Books.
- Berger, P.L., Berger, B. and Kellner, H. (1973) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House.
- Bergesen, A. (1980a) 'From utilitarianism to globality: the shift from the individual to the world as a whole as the primordial unit of analysis', in A. Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World-System*. New York: Academic Press.
- Bergesen, A. (ed.) (1980b) *Studies of the Modern World System*. New York: Academic Press.
- Berlin, I. (1991) 'The ingathering storm of nationalism', *New Perspectives Quarterly*, 8 (4).
- Berman, H.J. (1982) 'The law of international commercial transactions', in W.S. Surrey and D. Wallace (eds), *International Business Transactions, Part III*. Philadelphia: American Law Institute Bar Association Committee on Continuing professional Education.
- Berman, M. (1983) *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso.
- Beyer, P.F. *The Roles of Religion in Global Society*.

- Blacker, C. (1964) *The Jaapanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*. Cammbridge : Caambridge University Press.
- Bloch, M. (1983) *Marxism and Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Bogner, A. (1987) 'Elias and the Frankfurt School', *Theory Culture & Society*, 4 (2-3).
- Boli, J.B. (1980) "Global integration and the universal increase of state dominance' in A. Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World-System*. New York: Academic Press.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction*. Cambridge. MA: Harvard University Press.
- Bourricaud, F. (1981) *the Sociology of Talcott Parsons*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourricaud. F. (1987) 'Modernity, "universal reference" and the process of modernization' in S.N. Eisenstadt (ed.), *Patterns of Modernity, Volume I: The West*. New York: New York University Press.
- Bovenker, F., Miles, R. and Verbunt, G. (1990) 'Racism, migration and the state in Western Europe: a case for comparative analysis', *International sociology*, 5 (4).
- Bowen, W.M. (1984) *Globalism: America's Demise*. Shreveport, LA: Huntington House.
- Boyne, R. (1990) 'Culture and the world-system', in M. Feahterstone (ed.). *Global Culture*. London: Sage.
- Bozeman, A.B. (1971) *The Future of Law in a Multi-cultural World*. Princeton. NJ: Princeton University Press.
- Brubaker. W.R. (1990) 'Immigration, citizenship and the nation-state

- in France and Germany: a compaarative historical analysis', *International Sociology*, 5(4).
- Bryant, C.G.A. and Jary, D. (1991) *Giddens's Theory of Structuration*. London: Routledge.
- Bull, H. and Watson. A. (eds) 1984a) *The Expansion of International Sociery*. Oxford: Clarendon Press.
- Bull, H. and Watson, a. (1984b) 'Introduction', in H. Bull and A, Watson (eds), *The Expansion of International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Burton, J. (1972) *World Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buruma, I. (1989) 'From Hirohito to Heimat', *New York Review of Books*, 36 (16).
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Camic. C. (ed.) (1991) *Talcott Parssons: The Early Essays*. Chicago: Chicago University Press.
- Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Sociery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1991) 'The Idea of Home: introduction', *Social Research* 58 (1).
- Chakrabarty, D. (1992) 'The death of history? Histaorical consciousness and the culture of late capitalism', *Public Culture* 4 (2) .
- Chartrand, L. (1991) 'A new solidarity among native peoples', *World Press Review* August.

- Chase-Dunn, C. (ed.) (1983) *Socialist States in the World System*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Chase-Dunn, C. (1989) *Global Formation*. Oxford: Basil Blackwell.
- Chirot, D. and Hall, T.D. (1982) 'World system theory', *Annual Review of Sociology*, 81.
- Cohen, E. (1987) 'Thailand, Burma and Laos - an outline of the comparative social dynamics of three Theravada Buddhist societies in the modern era', in S.N. Eisenstadt (ed.), *Patterns of Modernity, Volume II: Beyond the East*. New York: New York University Press.
- Cohen, I.J. (1989) *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*. New York: St Martin's Press.
- Coleman, J.A. (1980) 'The renewed covenant: Robert N. Bellah's vision of religion and society', in G. Baum (ed.), *Sociology and Human Destiny*. New York: Seabury Press.
- Collins, R. (1986) *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, J. and Comaroff, J. (1991) *Of Revelation and Revolution, Volume I*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cuddihy, J.M. (1978) *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste*. New York: Seabury.
- Cuddihy, J.M. (1987) *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, 2nd edn. Boston: Beacon Press.
- Davidman, L. (1991) *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.
- Davis, F. (1974) *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: Free Press.

- Davis, W. (1992) *Japanese Religion and Society*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Der Derian, J. (1989) 'The boundaries of knowledge and power in international relations', in J. Der Derian and M.J. Shapiro (eds), *International Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*. Lexington, MA: Lexington Books.
- Der Derian, J. and Shapiro, J. (eds) (1989) *International Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*. Lexington, MA: Lexington Books.
- Diamond, I. and Orenstein, G.F. (eds) (1990) *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Dumont, L. (1977) *From Mandeville to Marx*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1979) 'The anthropological community and ideology', *Social Science information*, 18.
- Dumont, L. (1980) 'On value', in *Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press.
- Dumont, L. (1983) *Essais sur l'individualisme*. Paris: Editions du Seuil.
- Dumont, L. (1984) 'German idealism in a comparative perspective: hierarchy in the thought of Fichte', in E.V. Walter, V. Kavolis, E. Leites and C.M. Nelson (eds), *Civilization East and West*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Dunn, J. (1979) *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dupre, L. (1983) *Marx's Social Critique of Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.

- Durkheim, E. (1961) *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Collier Books.
- Durkheim, E. (1962) *Socialism*. New York: Collier Books.
- Durkheim, E. (1974) *Sociology and philosophy*. New York: Free Press.
- Durkheim, E. and Mauss, M. (1971) 'A note on the notion of civilization', *social Research*. 58.
- Economist (1991) 'Global village, travelling peasants', *The Economist*, 14 December.
- Eisenstadt, S.N. (1982) 'The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics', *Archives Européennes de Sociologie*.
- Elias, N. (1978) *The Civilizing Process Volume I: The History of Manners*. New York: Pantheon Books.
- Elias, N. (1982) *The Civilizing Process Volume II: State Formation and Civilization*. Oxford: Basil Blackwell.
- Elias, N. (1987) 'The retreat of sociologists into the present', *Theory, Culture & Society*, 4 92-3).
- Emerson, R. (1964) *Self-Determination Revisited in the Era of Decolonization*. Harvard: Center for International Affairs, Harvard University.
- Enloe, C. (1990) *Bananas Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Etzioni, A. (1965) *Political Unification: A Comparative Study of Leaders and Forces*. New York; Holt, Rinehart & Winston.
- Featherstone, M. (1987) 'Norbert Elias and figural sociology: some prefatory remarks', *Theory, Culture & Society*, 4 (2-3).
- Featherstone, M. (1990) 'Global culture: an introduction', *Theory,*

Culture & Society, 7 (2-3).

Featherstone, M. (1991a) Consumer Culture and Postmodernism. London: Sage.

Featherstone, M. (1991b) 'Consumer culture, postmodernism, and global disorder', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), Religion and Global Order. New York: Paragon.

Ferguson, M. (1992) 'The mythology about globalization', European Journal of Communication, 7.

Fox-Genovese, E. (1991) Feminism without Illusions: A Critique of Individualism. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Frank, A.G. (1969) Latin America: Underdevelopment or Revolution. New York: Monthly Review Press.

Fraser, N. (1989) Unruly Practices. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fregosi, P. (1990) Dreams of Empire: Napoleon and the First World War. New York: Brick Lane Press.

Friedman, J. (1990) 'Being in the world: globalization and localization', Theory, Culture & Society, 7 (2-3).

Frisby, D. (1992) Simmel and Since. London: Routledge.

Fukuyama, F. (1989) 'The end of history?', The National Interest, 16 (Summer).

Fukuyama, F. (1992) The End of History and the Last Man. New York: Free Press.

Fustel de Coulanges, Nd. (1980) The Ancient City. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Galtung, J. (1966) 'Rank and social integration: a multidimensional approach', in J. Berger (ed.), Sociological Theories in Progress. Boston: Houghton Mifflin.

- Galtung, J. (1980) *The True Worlds: A Transnational Perspective*. New York: Free Press.
- Galtung, J. (1985) 'Global conflict formations: present developments and future directions', in P. Wallerstein, J. Galtung and C. Portales (eds), *Global Militarization*. Boulder, CO: Westview Press.
- Garrett, W.R. (forthcoming) 'Thinking religion in the global circumstance: a critique of Roland Robertson's globalization theory', *Journal for the Scientific Study of Religion*.
- Geertz, C. (1963) *Old Societies and New States*. New York: Free Press.
- Geertz, C. (1983) *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1984) 'Anti anti-relativism', *American Anthropologist*, 86 (2).
- Geertz, G. (1986) 'The uses of diversity', *Michigan Quarterly*, 25 (1).
- Geertz, C. (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gerth, H.H and Mills. C.W. (1948) *From Max Weber*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Giddens, A. (1987) *The Nation-State and Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Stanford: CA: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford. CA: Stanford University Press.
- Giddens. A. and Turner, J. (1987) 'Introduction', in A. Giddens and J. Turner (eds). *Social Theory Today*. Stanford. CA: Stanford

University Press.

- Ginsberg, F.D. (1991) 'Gender politics and the contradictions of nurturance: moral authority and constraints to action for female abortion activists', *Social Research*, 58 (3).
- Gluck, C. (1985) *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Goetz, A.M. (1991) 'Feminism and the claim to know: contradictions in feminist approaches to women in development', in R. Grant and K. Newland (eds). *Gender and International Relations*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gold, T.P. (1986) *State and Society in the Taiwan Miracle*. New York: .E. Sharpe.
- Gong, G.W. (1984) *The Standard of 'Civilization' in International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Goodenough, W.H. (1981) *Culture, Language, and Society*, 2nd edn. Menlo Park, CK: Benjamin Cummings.
- Granovetter, M. (1985) 'Economic action and social structure: the problem of embeddedness', *American Journal of Sociology*, 91 (3).
- Grant, R. (1991) 'The sources of gender bias in international relations theory', in R. Grant and K. Newland (eds), *Gender and International Relations*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Grant, R. and Newland, K. (1991) *Gender and International Relations*. Bloomington: Indiana University Press.
- Grossberg, L. Nelson, C. and Treicher, P.A. (eds) (1992) *Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Habermas, J. (1981b) 'Modernity versus postmodernity', *New German Critique*, 81.
- Haferkamp, H. (1987a) 'From the intra-state to the inter-state

- civilizing process', *Theory, Culture & society*, 4 (2-3).
- Haferkamp, H. (1987b) 'Reply to Stephen Mennell', *Theory, culture & Society*, 4 (2-3).
- Hall, S. (1986) 'Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity', *Journal of Communication Inquiry*, 10 (2).
- Hannerz, U. (1990) 'Cosmopolitans and locals in world culture', in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Harasym, Sarah (1990) 'Editor's note', in G.C. Spivak. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.
- Hardacre. H. (1986) *Kotozumikyo and the New Religions of Japan*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harootunian, H.D. (1989) 'Visible discourses/invisible ideologies', in M. Miyoshi and H.D. Harootunian (eds), *Postmodernism and Japan*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hartz, L. (1964) 'Introduction', in B. Schwartz *In Search of Wealth and Power*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Harvey, D. (1989) *The condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hertz, J.H. (1932) *The Battle for the Sabbath at Geneva*. London: Humphrey Milford Oxford University Press.
- Hobsbawm, E. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth. Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm E. and Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollander, J. (1991) 'It all depends', *Social research*, 58 (1).

- Holmes, S. (1988) 'The polis state', *New Republic*, 6 June.
- Holton, R.J. and Turner, B.S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Holzner, B. and Robertson, R. (1980) 'Identity and authority: a problem analysis of processes of identification and aauthorization', in R. Robertson and B. Holzner (eds), *Identity and Authority*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hopkins, T.K. (1982) 'The study of the capitalist world economy', in T.K. Hopkins and I. Wallerstein (eds), *World-systems Analysis: Theory and Methodology*, Beverley Hills: Sage.
- Hopkins, T.K. and Wallerstein, I. (1967) 'The comparative study of national societies', *Social Science Information*. 6 (5).
- Hori, I., et al. (eds) (1972) *Japanese Religion*. Tokyo: Kodansha International.
- Horowitz, I.L. (1966) *The Three Worlds of Development: The Theory and Practice of International Stratification*. New York: Oxford University Press.
- Hughes, H.S. (1952) *Oswald Spengler: A Critical Estimate*. New York: Scribner.
- Inglehart, R. (1977) *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1990) *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inkeles, A. (1981) 'Convergence and divergence in industrial societies', in M.O. Attit, B. Holzner and Z. Suda (eds), *Directions of Change*. Boulder, CO: Westview Press.
- Inkeles, A, and Smith, D.H. (1974) *Becoming Modern: Individual*

- Change in Six Developing Countries. Cambridge, MA: Harvard University Press.**
- Inoue, N. (1991) *New Religions: Contemporary Papers in Japanese Religion*. Tokyo: Institute for Joapanes Culture and Classics.**
- Ishida. T. (1983) *Japanese Political Culture*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.**
- James, H. (1989) *A German Identity: 1770-1990*. New York: Routledge.**
- Jameson, F. (1984) 'Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism', *New Left Review*, 146.**
- Jameson, F. (1986) 'Third-World literature in the era of multinational capitalism', *Social Text*, 15 (Fall).**
- Jameson, F. (1988) 'On Habits of the Heart', in C.H. Reynolds and R.V. Norman (eds), *Community in America: The Challenge of Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.**
- Janeway, E. (1980) *Powers of the Weak*. New York: Knopf.**
- Jaspers, K. (1953) *The Origin and Goal of History*, New Haven, CT: Yale University Press.**
- Jaspers, K. (1957) 'Philosophical autobiography', in P.A. Schlipp (ed.) *The Philosophy of Jarl Jaspers*. La Salle, IL: Open Court.**
- Jedlowski, P. (1991) *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.**
- Kavolis, V. (1987) 'History of consciouseess and civilization analysis', *Comparative Civilizations Review*, 17 (Fall).**
- Kavolis, V. (1988) 'Contemporary moral cultures and the "return of the sacred"', *Sociological Analysis*, 49 (3)**
- Keane, C. (1990) 'Globality and construction of world health', Department of Sociology, University of Pittsburgh (mimeo).**

- Keohane. R. and Nye. J. (eds) (1973) *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge, AM: Harvard University Press.
- Kern, S. (1983) *The Culture of Time and Space, 1880-1918*. Cambridge. MA: Harvard University Press.
- Kerr, C., Dunlop, J.T., Harbison, F.H. and Myers, C.A. (1960) *Industrialism and Industrial Man*. London: Heinemann.
- Kierney, H. (1989) *The British Isles*, Cambridge: Cambridge University Press.
- King, A.D. (1990) 'Architecture, capital and the globalization of culture', *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3).
- King, A.D. (1991) 'Introduction: Spaces of culture, spaces of knowledge', in A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton: State University of New York: London: Macmillan,
- Kitagawa, J.M. (1987) 'Japanese religion: an overview', in M. Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion, Volume VII*. New York: Macmillan and Free Press.
- Kohn. H. (1971) 'Nationalism and internationalism', in W.W. Wagar (ed.) *History and the Idea of Mankind*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Kojève. A. (1947) *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: editions Gallimard.
- Kroeber. A.L. and Parsons, T. (1958) 'The concepts of culture and of social system' *American Sociological Review*, 23 (October).
- Kroker, A. (1985) 'Baudrillard's Marx', *Theory, Culture & Society*, 2 (3).
- Kuhn, T. (1964) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago:

University of Chicago Press.

Lagos, G. (1963) International Stratification and Underdeveloped Countries. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Lasch, C. (1988) 'The communitarian critique of liberalism', in C.E. Reynolds and R.V. Norman (eds), Community in America: The Challenge of Habits of the Heart. Berkeley: University of California Press.

Lash, S. (1990) Sociology of Postmodernism. London: Routledge.

Lash, S. and Urry, J. (1987) The End of Organized Capitalism. Adison: University of Wisconsin Press.

Lechner, F. J. (1984) 'Ethnicity and revitalization in the modern world system', Sociological focus, 17 (3) lechner, F.J. (1985) 'Fundamentalism and sociocultural revitalization in America: a sociological interpretation', Sociological Analysis, 46 (3).

Lechner, F.J. (1989) 'Cultural aspects of the modern world-system', in W.H. Swatos (ed.) Religious Politics in Global and Comparative Perspective. New York: Greenwood Press.

Lechner, F.J. (1990a) 'Fundamentalism revisited', in T. Robbins and D. Anthony (eds), In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Lechner, F.J. (1990b) 'Fundamentalism and sociocultural revitalization: on the logic of dedifferentiation', in J.C. Alexander and P. Colomy (eds), Differentiation Theory and Social Change. New York: Columbia University Press.

Lechner, F.J. (1991) 'Religion, law, and global order', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), Religion and Global Order, New York: Paragon House.

Lesourne, J.F. (1986) World Perspectives: A European Assessment.

- New York: Gordon & Breach.
- Liebersohn, H. (1988) *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Littlejohn, C. Scott (1985) 'Introduction: Lusien Lévy-Bruhl and the concept of cognitive relativity', in L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lowenthal, D. (1985) *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowenthal, N. (1986) 'Generalised media and the problem of contingency' in J.J. Loubser, R.C. Baum, A. Effrat and V.M. Lidz (eds). *Explorations in General Theory in Social Science, Volume II*. New York: Fredes Press.
- Luhmann, N. (1982a) *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1982b) 'The world society as a social system', *International Journal of General Systems*. 8.
- Lyotard, J. (1984) *The postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Macbride Commission (1980) *Many Voices, One World*. Paris: UNESCO.
- MacCannell, D. (1989) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, 2nd edn. New York: Schocken.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: South Bend, In: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1987) *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: South Bend, In: University of Notre Dame Press.
- Mack, Arien (1991) 'Editor's introduction' [to *Home: A Place in the World*], *Social Research*, 58(1).

- Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power: Volume I, A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Cambridge University Press.
- Markoff, J. (1977) 'The world as a social system', *Peasant Studies*, 4 (1).
- Markoff, J. and Reagan, D. (1987) 'Religion, the state and political legitimacy in the world's constitutions', in T. Robbins and R. Robertson (eds) . *Church-State Relations*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Mazrui, A.A. (1980) *A World Federation of Cultures: An African Perspective*. New York: free Press.
- Mazrui, A.A. (1990) *Cultural Forces in World Politics*. London: James Currey.
- McFarland, H.N. (1967) *The Rush Hour of the Gods*. New York: Macmillan.
- McGrane, B. (1989) *Beyond Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- McLuhan, M. (1960) *Explorations in Communication*, ed. E. S. Caarpenter. Boston: Beacon Press.
- McNeill, W.H. (1986) *Polyethnicity and National Unity in World History*. Toronto: University of Toronto Press.
- McNeill, W.H. (1989) *Arnold J. Toynbee: A Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mennell, S. (1987) 'Comment on Haferkamp', *Theory, Culture & Society*, 4 (2-3).
- Mennell, S. (1990) 'The globalization of human society as a very long-term social process: Elias's theory', in M. Featherstone (ed.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*.

- London: Sage.
- Merle, M. (1987) *The Sociology of International Relations*. New York: Berg.
- Merquior, J.G. (1979) *The Veil and the Mask*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merquior, J.G. (1980) *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merquior, J.G. (1991) 'The other West: on the historical position of Latin America', *International Sociology*, 6 (2).
- Meyer, J.W. (1980) 'The world polity and the authority of the nation-state', in A. Bergesen (ed.), *Studies of the Modern world System*. New York: Academic Press.
- Meyer, J.W. (1987) 'Self and life course: institutionalization and its effects', in G. Thomas, J.W. Meyer, F. Ramirez and J. Boli (eds), *Institutional Structure: Constituting State, Society and the Individual*, Newbury Park, CA: Sage.
- Meyer, J.W. (1989) 'Conceptions of Christendom: notes on the distinctiveness of the West', in M.L. Kohn (ed.), *Cross-National Research in Sociology*. Newbury Park, CA: Sage.
- Meyer, J.W. (1992) 'From constructionism to neo-institutionalism: reflections on Berger and Luckmann', *Perspectives (Theory Section of ASA)*. 15 (2).
- Meyer, J.W. and Hannan, M.T. (eds) (1979) *National Development and the World System: Educational, Economic and Political Change 1950-1970*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, J. (1973) *Marshall McLuhan*. New York: Viking Press.
- Miyoshi, M. and Harootunian, H.D. (eds) (1989) *Postmodernism and Japan*. Durham, NC: Duke University Press.

- Modelski, G. (1978) 'The long cycle of global politics and the nation-state', *Comparative Studies in Society and History*, 20 (2).
- Modelski, G. (1983) 'Long cycles of world leadership', in W.R. Thompson (ed.). *Contending Approaches to World System Analysis*. Beverly Hills: Sage.
- Moore, W.E. (1966) 'Global sociology: the world as a singular system', *American Journal of Sociology*, 71 (5).
- Moravcsik, A. (1991) 'Arms and autarky in modern European history', *Daedalus*, 120 (4).
- Mosaic (1988) 19 (3-4).
- Muller, J.Z. (1987) *The Other God that Failed*. Princeton. NJ: Princeton University Press.
- Murakami, S. (1980) *Japanese Religion in the Modern Century*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Nairn, T. (1980) *The Enchanted Glass: Britain and its Monarchy*. London: Hutchinson Radius.
- Nelson, B. (1969) *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Chicago; University of Chicago Press.
- Nelson, B. (1981) 'Civilizational complexes and intercivilizational encounters', in T.H. Huff (ed.), *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- Nettl, J.P. and Robertson, R. (1966) 'Industrialization, development or modernization.', *British Journal of Sociology*, 17 (3).
- Nettl, J.P. and Robertson, R. (1978) *International Systems and the Modernization of Societies: The Formation of National Goals and Attitudes*. New York: Basic Books.
- Nielsen, J.K. (1991) 'The political orientation of Talcott Parsons: the

- Second World War and its aftermath', in R. Robertson and B.S. Turner (eds), Talcott Parsons: Theorist of Modernity. London: Sage.**
- Nussbaum, M. (1989) 'Recoiling from reason', New York Review of Books, 36 (16).**
- O'Brien, C.C. (1986) The Siege: The Saga of Israel and Zionism. New York: Simon and Schuster.**
- O'Neill, J. (1988) 'Religion and postmodernism: the Durkheimian bond in Bell and Jameson', Theory, Culture & Society, 5 (2-3).**
- Onions, C.T. (ed.). (1966) The Oxford Dictionary of English Etymology. Oxford: Oxford University Press.**
- Oxford Dictionary of New Words (1991) compiled by Sara Tulloch. Oxford: Oxford University Press.**
- Paglia, C. (1991) Sexual Personae: Art and Decadence From Nefertiti to Emily Dickinson. New York: Vintage.**
- Parsons, T. (1937) The Structure of Social Action. Glencoe, IL: Free Press.**
- Parsons, T. (1961) 'Culture and the social system: introduction ', in T. Parsons, et al. (eds) Theories of Society. New York: Free Press.**
- Parsons, T. (1964) 'Communism and the West: the sociology of conflict', in A. Etzioni and E. Etzioni (eds), Social change: Sources, Patterns and Consequences. New York: Basic Books.**
- Parsons, T. (1967) Sociological Theory and Modern Society. New York: Free Press.**
- Parsons, T. (1971) The System of Modern Societies. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.**
- Parsons, T. (1973) 'Culture and social system revisited', in L. Schneider and C.M. Bonjean (eds), The Idea of Culture in the**

- Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.**
- Parsons, T. (1977a) 'Law as an intellectual stepchild', *Sociological Inquiry*, 47 (3-4).**
- Parsons, T. (1977b) *The Evolution of Societies*, ed. J. Toby. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.**
- Parsons, T. (1978) *Action Theory and the Human Condition*. New York: Free Press.**
- Parsons, T. (1979) 'Religious and economic symbolism in the western world', *Sociological Inquiry*, 47: 11-58.**
- Peterson, R.A. (ed.) (1976), *The production of Culture*, Beverly Hills: Sage.**
- Polanyi, K. (1957) *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.**
- Pollack, D. (1986) *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries*. Princeton, NJ: Princeton University Press.**
- Poster, M. (1990) *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*. Cambridge: Polity Press.**
- Rajchman, J. (1988) 'Habermas's complaint', *New German Critique*, 4-5 (Fall).**
- Rasmussen, D. (ed.) (1990) *Universalism vs Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.**
- Riley, d. (1988) 'Am I that Naame/' *Feminism and the Category of 'Women' in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.**
- Ringer, F.K. (1969) *The Decline of the German Mandarins*. Hanover: University Press of New England.**
- Robertson, R. (1968) 'Strategic relations between national societies: a sociological analysis', *Journal of Conflict Resolution*, 12 (2).**

- Robertson, R. (1974) 'Towards identification of the major axes of sociological analysis', in J.Rex (ed.), *Approaches to Sociology*. London: Routledge.
- Robertson, R. (1977) 'Individualism, societalism, worldliness, universalism: thematizing theoretical sociology of religion', *Sociological Analysis*, 38 (4).
- Robertson, R. (1978) *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*. Oxford: Basil Blackwell.
- Robertson, R. (1980) 'Aspects of identity and authority in sociological theory', in R. Robertson and B. Holzner (eds), *Identity and Authority*. Oxford: Basil Blackwell.
- Robertson, R. (1981) 'Considerations from within the American context on the significance of church-state tension', *Sociological Analysis*, 42 (3).
- Robertson, R. (1982) 'Parsons on the evolutionary significance of religion', *Sociological Analysis*, 43 (4).
- Robertson, R. (1983a) 'Religion, global complexity and the human condition', in *Absolute Values and the Creation of the New World*. Volume I. New York: International Cultural Foundation.
- Robertson, R. (1983b) 'Interpreting globality', in *World Realities and International Studies Today*. Glenside, Pa: Pennsylvania Council on International Education.
- Robertson, R. (1985a) 'Scholarship, partisanship, sponsorship and "the Moonie problem"', *Sociological Analysis*, 46 (4).
- Robertson, R. (1985b) 'The development and modern implications of the classical sociological perspective on religion and revolution', in B. Lincoln (ed.), *Religion, Rebellion, Revolution*, London: Macmillan.

- Robertson, R. (1985c) 'The sacred and the world system', in P. Hammond (ed.). *The sacred in a Post-Secular Age*. Berkeley: University of California Press.
- Reobertson, R. (1985d) 'The relativization of societies: modern religion and globalization', in T.Robbins, W.C. Shepherd and J.McBride(eds), *Cults, Culture and the Law*. Chico, CA: Scholars Press.
- Robertson, R. (1985e) 'Max Weber and German sociology of religion', in N. Smart, J. Clatyon, P. Sherry and S.T. Katz (eds), *Nineteenth-Century Religious Thought in the Wes*, Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson, R. (1986) 'Church-State relations and the world system', in T.Robbins and R. Robertson (eds), *Church-State Relations: Tensions and Transitions*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Robertson, R. (1987a) 'Bringing modernzation back in', *Contemporay Sociology*, 17 (6).
- Robertson, R. (1987b) 'Globalization theory and civilizational analysis Compaarative Civilizations Review, 17 (Fall).
- Robertson, R. (1987c) 'Globaalization and societal modernization: a note on Japan and Japanese religion', *Sociological Analysis*, 47 (S): 35-42.
- Robertson, R. (1988) 'Modernity and religion: towards the comparative genealogy of religion in global perspective', *Zen Buddhism Today*, 6 (November).
- Robertson, R. (1989a0 'Globalization, politics, and religion', in J.A. Beckford and T. Luckmann (eds), *The Changing Face of Religion*. London: Sage.
- Robertson, R. (1989b) 'A new perspective on religion and secularization in the global context', in J.K. Hadden and A. Shupe

- (eds), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House.
- Robertson, R. (1990a) 'Japan and the USA: the interpenetration of national identities and the debate about orientalism', in N. Abercrombie, S. Hill and B.S. Turner (eds), *Dominant Ideologies*. London: Unwinn Hyman.
- Robertson, R. (1990b) 'The globalization paradigm: thinking globally', in D.G. Bromley (ed.) *Religion and the Social Order: New Directions in Theory and Research*. Greenwich, CT: JAI Press.
- Robertson, R. (1990c) 'After nostalgia? Wilful nostalgia and the phases of globalization', in B.S Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.
- Robertson, R. (1990d) 'Mapping the global condition: globalization as the central concept', *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3).
- Robertson, R. (1991a) 'Social theory, cultural relativity and the problem of globality', in A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton: State University of New York; London: Macmillan.
- Robertson, R. (1991b) 'Globalization, modernization, and postmodernization: the ambiguous position of religion', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), *Religion and Global Order*, New York: Paragon House.
- Robertson, R. (1991c) 'The central significance of "religion" in social theory: Parsons as an epical theorist', in R. Robertson and B.S. Turner (eds), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*. London: Sage.
- Robertson, R. (1992a) 'Globality, global culture and images of world

- order', in H. Haferkamp and N.H. Smelser (eds), *Social Change and Modernity*, Berkeley: University of California Press.
- Robertson, R. (1992b) 'The economization of religion? The promise and limitations of the economic approach', *Social Compass*, 39 (10).
- Robertson, R. (1992c) 'Globality and modernity', *Theory Culture & Society*, 9 (2).
- Robertson, R. and Chirico, J. (1985) 'Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theoretical exploration', *Sociological Analysis*, 46 (3).
- Robertson, R. and Lechner, F. (1984) 'On Swanson: an appreciation and an appraisal', *Sociological Analysis*, 45 (Fall).
- Robertson, R. and Lechner, F. (1988) 'Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems theory', *Theory Culture & Society*, 2 (3).
- Robertson, R. and Tudor, A. (1968) 'The Third World and international stratification: theoretical consideration and research findings', *Sociology*, 2 (2).
- Roof, W.C. (ed.) (1991) *World Order and Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Rosencrance, R. (1986) *The Rise of the Trading State: Commerce and Conquest in the Modern World*. New York: Basic Books.
- Ruddick, S. (1989) *Material Thinking: Towards a Politics of Peace*. Beacon Press.
- Sahlins, M. (1976) *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1985) *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sakai, N. (1989) 'Modernity and its critique: the problem of

- universalism and particularism', in M. Miyoshi and H.D. Harootunian (eds), *Postmodernism and Japan*. Durham, NC: Duke University Press.
- Schama, S (1987) *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. London: Collins.
- Schama, S. (1991) 'Homelands', *Social research*, 58 (1).
- Schwartz, B. (1964) *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, MA: Belknap Press of the Harvard University Press.
- Seidman, S. (1983) *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Shad, J. (1988) 'Globalization and Islamic resurgence', *Comparative Civilizations Review*, 19 (Fall).
- Shweder, R.A. (1984) 'Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence', in R.A. Shweder and R.A. LeVine (eds), *Culture Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silberman, N.A.(1989) *Between Past and Present: Archeology, Ideology, and Nationalism in the Middle East*. New York: Anchor.
- Simmel, G. (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, ed. K. Wolf. New York: Free Press.
- Simmel, G. (1968) *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*. New York: Teachers College Press.
- Simmel, G. (1978) *The Philosophy of Money*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Simmel, g. (1986) *Schopenhauer and Nietzsche*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Simpson, J.H. (1991) 'Globalization and religion: themes and

- prospects', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), *Religion and Global Order*. New York: Paragon House.
- Sklai, L. (1991) *Sociology of the Global System*. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press.
- Smelser, N.J. (1959) *Social Change in the Industrial Revolution*, Chicago: University of Chicago press.
- Smith, A.D. (1979) *Nationalism in the Twentieth Century*. New York: New York University Press.
- Smith, A.D. (1981) *The Ethnic Revival*. New York: Cambridge University Press.
- Smith, A.D. (1983) *Theories of Nationalism*, 2nd edn. New York: Holmes & Meier.
- Smith, A.D. (1990) 'Toward a global culture?', *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3).
- Smith, M.J. (1991) *Realist Thought from Weber to Kissinger*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- Smith, R.J. (1983) *Japanese Society: Tradition, Self and the Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, W.C. (1981) *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia : Westminster Press.
- Spencer, H. (1966) *A System of Synthetic Philosophy*. Osnabruck: Otto Zeller.
- Spengler, Oswald (1965) *The Decline of the West*. New York: Modern Library.
- Spivak, G.C. (1987) *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Spivak, G.C. (1990) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.

- Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1985) *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.**
- Stark, W. (1958) *The Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.**
- Stauth, G. (1991) 'Revolution in spiritless times: an essay on Michel Foucault's enquiries into the Iranian revolution', *International Sociology*, 6 (3).**
- Stauth, G. and Turner, B.S. (1988a) *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*. Oxford: Basil Blackwell.**
- Stauth, G. and Turner, B.S. (1988b) 'Nostalgia, postmodernism, and the critique of mass culture', *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3).**
- Stocking, G.W., Jr (1968) *Race, Culture and Evolution*. New York: Free Press.**
- Swanson, G.E. (1968) 'To live in concord with a society: two empirical studies of primary relations', in A.J. Reiss (ed.), *Cooley and Sociological Analysis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.**
- Swatos, W.H. (ed.) (1989) *Religious Politics in Global and Comparative perspective*. New York: Greenwood Press.**
- Swidler, A. (1986) 'Culture in action: Symbols and strategies', *American Sociological Review*, 51 (2).**
- Sztompka, P. (1990) 'Conceptual frameworks in comparative inquiry: divergent or convergent?', in M. Albrow and E.King (eds), *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage.**
- Thomas, G. (1989) *Revivalism and Cultural Change*. Chicago: Chicago University Press.**
- Thomas, G.M., Meyer, J.W., Ramirez, F. and Boli, J. (eds) (1987) *Institutional Structure: Constituting State, Society and the***

- Individual. Berverly Hills, CA: Sage.**
- Thompson, H. (1983) The New Religions of Japan. Rutland, VA: Tuttle.**
- Tiryakian, E.A. 'From modernization to globalization', Journal for the Scientific Study of Religion.**
- Toennies, F. (1957) Community and Society. New York: Harper and Row.**
- Tomlinson, J. (1991) cultural Imperialism: A Critical Introduction. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.**
- Touraine, A. (1981) The Voice and the Eye. Cambridge: Cambridge University Press.**
- Touraine, A. (1992) 'Beyond social movements', Theory, Culture & Society, 4 (1).**
- Turner, B.S. (1990a) 'Conclusion: peroration on ideology', in N. Abernethy, S. Hill and B.S. Turner (eds), Dominant Ideologies. London: Unwin Hyman.**
- Turner, B.S. (1990b) 'The Two faces of sociology: global or national?'. in M. Featherstone (ed.), Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity, London: Sage.**
- Turner, B.S. (1990c) 'Periodization and politics in the postmodern', in B.S. Turner (ed.), theories of Modernity and Postmodernity. London: Sage.**
- Turner, B.S. (1991) 'Politics and culture in Islamic globalism', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), Religion and Global Order. New York: Paragon House.**
- Turner, B.S. 'The concept of "the world" in sociology: a commentary on Roland Robertson's theory of globalization', Journal for the Scientific Study of Religion.**

- Udovich, A.L (1987) 'The constitution of the traditional Islamic marketplace: Islamic law and the social context of exchange', in S.N. Eisenstadt (ed.) *Patterns of Modernity volume II: Beyond the West*. New York: New York University Press.
- Urry, J. (1990) *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage.
- Urry, J. (1991) 'Time and space in Giddens' social theory', in C.G. Bryant and D. Jary (eds), *Giddens' Theory of Structuration*. London: Routledge.
- Van den Abbeele, G. (1980) 'Sightseers: the tourist as theorist', *Diacritics*, 10 (December).
- Vidich, A.J. and Hughey, M.W. (1988) 'Fraternalization and rationality in the global perspective', *International Journal of Politics, Culture and Society*, 2 (2).
- Wagar, W.W. (ed.) (1971) *History and the Idea of Mankind*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wallace, A.F.C. (1956) 'Revitalization movements', *American Anthropologist*, 58.
- Wallerstein, I. (1974a) *The Modern World System*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1974b) 'The rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis', *Comparative Studies in Society and History*, 16.
- Wallerstein, I. (1979) *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1980) *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy*. New York: Academic Press.

- Wallerstein, I. (1982a) 'Socialist states: mercantilist strategies and revolutionary objectives', in E. Friedman (ed.), *Ascent and Decline in the Modern world-System*. Beverly Hills: Sage.
- Wallerstein, I. (1982b) 'Crisis as transition', in S. Amin, G. Arrighi, A.G. Frank and I. Wallerstein (eds), *Dynamics of Global Crisis*. New York and London: Monthly Review press.
- Wallerstein, I. (1983a) 'Crisis: the world-economy, the movements, and the ideologies', in A. Bergesen (ed.), *Crises in the World-System*. Beverly Hills: Sage.
- Wallerstein, I. (1983b) 'An agenda for world-systems analysis', in W.R. Thompson (ed.), *Contending Approaches to World System Analysis*. Bbeverly Hills: sage.
- Wallerstein, I. (1984a) *The Politics of the World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1984b) 'Het moderne wereldsysteem als beschaving', *Sociologisch Tijdschrift*, 11 (2) . Paper presented at conference on *Civilizations and Theories of Civilizing Processes*, Bielefeld, June.
- Wallerstein, I. (1987) 'World-Systems analysis', in A. Giddens and J. Turner (eds), *Social Theory Today*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Wallerstein, I. (1990) 'Culture as the ideological battleground of the modern world-system', in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Wallerstein, I. (1991a) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century paradigms*. Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, I. (1991b) 'The national and the universal: Can there be such a thing as world culture?', in A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*.

- Wallerstein, I. (1991c) *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walls, A.F. (1991) *World Order and Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wang, Y.C. (1966) *Chinese Intellectuals and the West: 1872-1949*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Weber, M. (1958) *The Religion of India*. New York: Free press.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Westney, D.E. (1987) *Imitation and Innovation: The Transfer of Western Organizational Patterns to Meiji Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, R. (1983) *The Year 2000*. New York: Pantheon.
- Wolf, E.R. (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wolferen, Karel von (1989) *The Enigma of Japanese Power*. New York: Knopf.
- Wolff, J. (1991) 'The global and the specific: reconciling confliction theories of culture', in A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. London: Macmillan.
- Woodward, W.P. (1972) *The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions*. Leiden: Brill.
- Worsley, P. (1984) *The Three Worlds: Culture and Development*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Wuthnow, R. (1978) 'Religious movements and the transition in world order', in J. Needleman and G. Baker (eds), *Understanding the New Religions*. New York: Seabury press.
- Wuthnow, R. (1980) 'World order and religious movements', in A.

- Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World-System*. New York: Academic Press.
- Wuthnow, R. (1983) 'Cultural crises', in A. Bergesen (ed.), *Crises in the World-System*. Beverly Hills: Sage.
- Wuthnow, R. (1984) 'Introduction', in R. Wuthnow et al., *Cultureal Analysis*. Boston: Routledsge.
- Wuthnow, R., Hunter, J.D. Bergesen, A. and Kurzweil, E. (1984) *cultural Analysis*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Yokoyama, T. (1987) *Japan in the Victorian Mind: A Study of Stereotyped Images of A Nation. 1850-80* London: Macmillan.
- Zerubavel, E. (1981) *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zolberg, A.R. (1981) 'Origins of the modern world system: a missing link', *World Politics*. 33 (2).
- Zolberg, A.R. (1983) "'World" and "system": a misalliance', in W.R. Thompsson (ed.), *Contending Approaches in World System Analysis*. Beverly Hills: Sage.

المحتويات

3	* هذه الترجمة
7	* مقدمة الترجمة العربية
13	* مفتتح
★ الفصل الأول : العولمة كمشكلة .	
27	أولا : بلورة مفهوم ومشكلة
40	ثانيا : علم الاجتماع ومشكلة العولمة
52	ثالثا : فرص العولمة فى علم الاجتماع الكلاسيكى الناضج .
58	رابعا : التفاهم مع العالم أجمع
★ الفصل الثانى : المنعطف الثقافى :	
75	أولا : بعض القضايا الأساسية
79	ثانيا : الثقافة وعلم الاجتماع
86	ثالثا : الاعتبارات الوراثة

94 رابعا : زيادة الاهتمام بالثقافة

105 خامسا : علم الاجتماع والدراسات الثقافية والكونية

★ الفصل الثالث : رسم خريطة الظرف الكونى :

117 أولا : عولة العالم وتشكيله

130 ثانيا : تمودج العولة من المرحلة الدنيا :

132 ١ - المرحلة الجنينية

132 ٢ - مرحلة النشوء

133 ٣ - مرحلة الانطلاق

133 ٤ - مرحلة الصراع من أجل الهيمنة

134 ٥ - مرحلة عدم اليقين

★ الفصل الرابع : نظرية الاتساق العالمية ، والثقافة ، وصور النظام العالمى :

143 أولا : الحداثة - الموضوعات الحديثة والكلاسيكية

148 ثانيا : فالر شتاين وما بعده

154 ثالثا : الجوانب الثقافية للنظام الكونى

166 رابعا : صور العالم - تطبيق للنمودج الأساس

الفصل الخامس : الكونية اليابانية والديانة اليابانية :

186 أولا : المشكلة النوعية - العولة واليابان

197 ثانيا : التحديث والعولة والاختيار المجتمعى

198 ثالثا : الديانة اليابانية - رؤية جديدة

★ الفصل السادس: قضية الكونية والخصوصية:

- أولا : الهوية والعلاقة بين الخاص والكوني 213
ثانيا : ملاحظة حول النساء والنوع 225
ثالثا : النظرية السوسيولوجية والثقافة الكونية 230

★ الفصل السابع: الحضارة والمدنية وعملية التمدين:

- أولا : نوربرت إلياس والعولمة 247
ثانيا : معيار الحضارة 255
ثالثا : المدنية والعلاقات عبر الإثنية والحدائق 262
رابعا : مستخلص 265

★ الفصل الثامن: نظرية العولمة وتحليل الحضارة:

- أولا : قراءة نظرية العولمة 272
ثانيا : حضارات في سياقها 280

★ الفصل التاسع: الكونية والحدائق وقضية ما بعد الحدائق:

- أولا : مراجعة لأفكار جينز 289
ثانيا : تقييم نقدي 293

★ الفصل العاشر: العولمة ونموذج الحنين:

- أولا : السياق العالمي للحنين الجامع 305

320 ثانيا : الحنين والشكل الحاد للعولة
★ الفصل الحادي عشر : بحثا عن أسس في المنظور العالمي :	
335 أولا : الأصولية في نطاق كوني
338 ثانيا : الكونية والحقيقة المحلية
352 ثالثا : العولة والبحث عن أسس
357 رابعا : تعولم الكونية والخصوصية
365 ★ الفصل الثاني عشر : تأملات ختامية
377 ★ المراجع
379 ★ ثبت المصطلحات الواردة

المشروع القومى للترجمة

الغة العليا	جون كوين	ت : أحمد درويش
الوثنية والإسلام	ك. مامهو باتنيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
التراث المسموق	جورج جيمس	ت : شوقي جلال
كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتكوفا	ت : أحمد الحضري
ثريا في غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
اتجاهات البحث اللساني	ميلكا إقيتش	ت : سعد مصالوح / وفاء كامل فليد
العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيلان غولمان	ت : يوسف الأنطكي
مشطو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
التغيرات البيئية	أنثرو س. جوى	ت : محمود محمد عاشور
خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد متصم وعبد الجليل الزنى وعمر حلى
مختارات	فيسواقا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
طريق الحرير	ديفيد براونستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
ديانة الساميين	روبرتسن سميت	ت : عبد الوهاب غوب
التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المون
الحركات الفنية	إلوارد لويس سميت	ت : أشرف رفيق عفيفي
ثينة السوداء	مارتن برنال	ت : لطفي عبد الوهاب / فاروق القاضى / حسين الشيخ / منيرة كروان / عبد الوهاب غوب
مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
الشعر التسانى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
قصة العلم	ج. ج. كروثر	ت : يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
خوخة وآف خوخة	صعد بهرنجى	ت : ملجدة العناني
مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
تجلي الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
مشوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم النصوصى شتا
نحن مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
رسالة فى التماسع	جون لوك	ت : منى أبو منه
الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر اللبيب
الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مامهو باتنيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كلين	ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب غوب
الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
التاريخ القصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هويكز	ت : أحمد فؤاد بليغ
الرواية العربية	روجر لئن	ت : د. حصة إبراهيم المنيف

الأسطورة والمحدثات	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت
نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
نقد الحكاية	آلن تورين	ت : أنور مغيث
الإغريق والصد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عبد إبراهيم
ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عطف أحمد / إبراهيم قن / مجيد ماجد
عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
الذهب المزروع	لوكاتيو بات	ت : المهدي أخريف
بعد عدة أضياف	ألدوس هكسلي	ت : مارلين تانرس
التراث المغفور	روبرت ج نيتا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
عشرون قصيدة حب	بابلو تيريرا	ت : محمود السيد علي
تاريخ النقد الأدبي الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا توما	ت : ماهر جويجاتي
الإسلام في البلقان	ف . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب غلوب
ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد بركات عثمانى الجلود يوسف الأنطكي
مسار الرواية الإسبانية الأمريكية	داريو بيلانوييا وخ . م بينياليستي	ت : محمد أبو العطا
العلاج النفسي التجميعي	بيتر . ن . توفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفي فطيم وعادل بمرdash
الدراما والتعليم	أ . ف . لنتون	ت : مرمي سعد الدين
المفهوم الإغريقي للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحي
ما وراء العلم	جون بولكجهوم	ت : علي يوسف علي
الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود علي مكي
الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطي
مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
المحبرة	كارلوس مونيث	ت : السيد السيد مهيم
التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبري محمد عبد الغني
موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميت	مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
لذة النص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعي .
تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
في مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الطيم
مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدي أخريف
نتاشا المجوز وقصص أخرى	فالتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي
ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	لوخينيو تشانج روبريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشار



السيدة لا تصلح إلا الرمي	داريوقو	ت : حسين محمود
السياسي المعجوز	ت . س . إليوت	ت : قزاد مجلى
نقد استجابة القارئ	جين . ب . توميكز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . ميمينوفا	ت : حسن بيومي
فن التراجم والسير الذاتية	أنفريه موروا	ت : أحمد درويش
چاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من الكتاب	ت : محمود على مكي
العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
شعرية التكليف	بوريس فومينسكي	ت : سعيد الفاتمي وناصر حلاوي
مساحة العولة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى سليمان
مختارات	غونفريد بن	ت : خالد المعالي

(نَحت الطبع)

تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)	تون والقم
المختار من نقد ت . س . إليوت	الحب الأول
منصور العلاج	لويرا ماموجوني
الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف
الجماعات المتخيلة	حروب المياه
تاريخ السينما العالمية	ثلاث زنيقات ووردة
مسرح ميغيل دي لونا مونو	الألب الأندلسي
مختارات من المسرح الإسباني	الألب المقارن
صورة الغدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	راية التمرد
الابتلاء بالتقرب	السياسة والتسامح
طول الليل	

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٥٩٥٠ / ١٩٩٨

الترقيم الدولي (8 - 099 - 305 - 977 - I. S. B. N.)



GLOBALIZATION

Social Theory and Global Culture

RONALD ROBERTSON

بدأ اهتمام رونالد روبرتسون بدراسة النظام العالمى منذ منتصف الستينيات ، فى إطار ماسمى وقتها بعلم البنى الكونية والدولية . ومع تشظى خطاب العولة فى بداية التسعينيات ، بدأ روبرتسون يكتب كتاباته على افتراض أن هناك تعايشاً بين المحلى والكونى .

ويرهن روبرتسون العولة بزمن ممتد ، وذلك بخلطها بالعالمية ؛ حيث يعنى بهما تحويل العالم إلى مكان واحد يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعى المتبادل .

فى هذا الكتاب يجاهر روبرتسون بحريته ومراوحته بين سوسيولوجيا العولة وعولة السوسيولوجيا ، وبين مقاربة شواهد العصر وفهم روحه ، وبين تعلقة الدلالة نحو سوسيولوجيا جديدة مشرعة للجدل ، وبين التعبير غير المستقر عن وجود خارطة جديدة للعالم .

ومع ذلك ، فالتداعى العريض الذى خاضه روبرتسون فى هذا العمل ، حيث الوصل بين العولة والتراث والأصولية وما بعد الحداثة والحنين ، أمر سيدرك القارئ أبعاده ؛ إذ يزيد من وعى اتفاقه أو اختلافه ، كلما أوغل فى سطور هذا الكتاب وواصل الإنصات لأسئلته وأجوبته .

تصميم الغلاف : عماد حليم
لوحة الغلاف : چاك ليڤين

